



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

**LA ANIMACIÓN EN EL ORIGEN DE LA CONCIENCIA DE
SUBJETIVIDAD, DEL MUNDO Y DE LOS OTROS: DIÁLOGOS
DESDE LA FENOMENOLOGÍA CONSTRUCTIVA Y LA PSICOLOGÍA
DEL DESARROLLO**

**ANIMATION AT THE ORIGIN OF CONSCIOUSNESS OF SUBJECTIVITY, THE
WORLD AND OTHERS: DIALOGUES BETWEEN CONSTRUCTIVE
PHENOMENOLOGY AND DEVELOPMENTAL PSYCHOLOGY**

María Clara Garavito Gómez

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia,

2013

**LA ANIMACIÓN EN EL ORIGEN DE LA CONCIENCIA DE
SUBJETIVIDAD, DEL MUNDO Y DE LOS OTROS: DIÁLOGOS
DESDE LA FENOMENOLOGÍA CONSTRUCTIVA Y LA PSICOLOGÍA
DEL DESARROLLO**

María Clara Garavito Gómez

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de: **Magister en
Filosofía**

Director: Juan José Botero Cadavid Ph.D.

Línea de investigación: Cognición y fenomenología

Grupo de Investigación: Filosofía y Cognición

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia,

2013

Resumen

La fenomenología constructiva indaga por aquello que no es dado a la intuición directa; entre lo que se encuentran las experiencias subjetivas de los primeros meses de la vida. Para indagar por dichas experiencias hay que hacer un *descubrimiento constructivo* cuyo punto de partida son las indagaciones de la psicología del desarrollo sobre las experiencias cognitivas y socio-afectivas del bebé. La construcción de la experiencia en primera persona de los bebés, incluso desde antes de nacer, se lleva a cabo a través de la fenomenología constructiva (según la interpretación de Maxine Sheets-Johnstone) y desde diversos fenomenólogos que ponen a Husserl como punto de partida. A pesar de los problemas metodológicos que presenta tal abordaje, señalo que en la manera en que los niños lidian con su mundo, podemos encontrar evidencia que nos permita describir *qué es ser como un bebé*.

Palabras Clave: Fenomenología, Husserl, Psicología del Desarrollo, Animación Primordial.

Abstract:

Constructive phenomenology inquires about that which is not given directly to intuition; this includes the subjective experiences in the first months of life. In order to inquire about such experiences there must be a *constructive discovery*, that takes the findings of development psychology on cognitive and socio-affective experiences of babies as a starting point. The construction of the first person experience of babies, even before they are born, is realized using constructive phenomenology (as interpreted by Maxine Sheets-Jhonstone) and the work of different phenomenologists inspired by Husserl (who attempt to explain the subjective experience of the world, the self, and others) as a starting point. In spite of the metodological problems of such an undertaking, I point out that by understanding the way in which babies deal with their world, we can find evidence that allows us to discover *what its like to be a baby*.

Key Words: Phenomenology, Husserl, Developmental psychology, Primal Animation.

CONTENIDO

	Pág.
Resumen y Abstract.....	5
Introducción	9
 Capítulo 0. Consideración previa: Los problemas del método	 15
0.1 La concepción de la conciencia privada versus una conciencia pública.....	15
0.2 La conciencia en las maneras de lidiar con el mundo	20
0.3 Por qué indagar por la animación en el estudio de la conciencia	22
0.4 La visión fenomenológica del bebé que aprende a moverse	24
 Capítulo 1. El movimiento como la experiencia primordial	 27
1.1 La animación como el origen de las vivencias conscientes	28
1.2 El movimiento y la acción intencional.....	30
1.3 La intencionalidad motora en la psicología del desarrollo.....	36
1.3.1 La propuesta de Jean Piaget	36
1.3.2 El recién nacido y la experiencia de sí mismo y del mundo desde la psicología del desarrollo	40
1.4 El movimiento como experiencia primordial	46
1.4.1 Üexkull y el <i>umwelt</i>	47
1.4.2 Hablar de experiencia cinética y cinestésica y no de acción.....	50
1.4.3 La posibilidad de un sí mismo mínimo por la animación	55
 Capítulo 2. La constitución del mundo a través de la experiencia cinestésica	 58
2.1 La relación con el mundo en la psicología del desarrollo	58
2.2 El mundo a través de la animación primordial	60
2.3 El desarrollo del movimiento y la reinterpretación del mundo	64
2.3.1 Tres evidencias de la relación de movimiento y mundo	67

Capítulo 3. La experiencia de subjetividad y de los otros a través del movimiento ...	74
3.1 El concepto de un sí mismo pre-narrativo.....	75
3.1.1 Conceptualización del sí mismo pre-narrativo	78
3.1.2 El cuerpo como garante de unidad y de autoconsciencia de la datidad en primera persona	80
3.1.3 La visión ecológica de un sí mismo mínimo	83
3.2 La experiencia de subjetividad: evidencia desde el desarrollo y la animación	84
3.2.1 Evidencia de una experiencia de subjetividad en la intencionalidad de los primeros momentos de la vida.	85
3.2.2 Evidencia en relación con la intersubjetividad	87
3.2.3 La experiencia de subjetividad originaria parte de un sentir y no de una sensación	89
3.2.4 La distinción entre la experiencia de subjetividad basada en la animación y el sí mismo basado en un esquema corporal	92
3.3 Algunas reflexiones en torno a la conciencia de los otros desde la animación originaria	95
3.4 Conclusiones sobre el origen de la subjetividad y de los otros desde la animación	100
Conclusiones	104
Referencias.....	107

Introducción

En la Sexta Meditación Cartesiana, Fink (1988/1995), indaga por las experiencias subjetivas que, si bien no tienen que ver con lo que aparece a la conciencia actual, sí hacen parte de la vida trascendental. Estas experiencias no son dadas a la intuición porque hacen parte de las experiencias del pasado al que no tenemos acceso consciente (las del nacimiento) o porque son experiencias luego de las cuales no es posible el reporte (las relacionadas con los momentos previos a la muerte). La fenomenología constructiva desde la perspectiva de Fink engloba estas experiencias, pues reúne “todas las teorías fenomenológicas que se ocupan de lo no dado de un modo intuitivo, es decir, que trascienden por medio de construcciones motivadas los datos de la vida trascendental.” (Walton, 2002, p. 257). En otros términos la fenomenología constructiva “se ocupa (...) de problemas marginales (...) [como] nuestra infancia previa al alcance de nuestra rememoración” (Walton, 2008, p. 39).

En este trabajo, interesa la fenomenología constructiva como indagación de las experiencias subjetivas no solo del nacimiento sino también del desarrollo infantil temprano, que, siguiendo a Fink, “yace más allá del alcance de nuestra memoria” (1988/ 1995, p. 63, traducción mía), por lo que parecen al principio ajenas a la experiencia subjetiva del espectador fenomenologizante. Aquí se defenderá con Fink que las experiencias dadas que confluyen en el yo trascendental, a las cuales se accede mediante el método husserliano de la *epojé*, dependen, o si se quiere, tienen sus bases más originarias, en aquellas experiencias de la infancia respecto de las cuales el sujeto consciente está desconectado: “hacemos de la subjetividad es decir, de nosotros mismos, un tema solamente en cuanto ya hemos nacido y no hemos aún muerto” (1988/1995, p. 62. Traducción mía).

Como el método de reducción fenomenológica no parece servir para abordar esto que no tiene carácter de datidad, se hace necesaria otra metodología fenomenológica, para que la indagación desde una perspectiva de la experiencia subjetiva se distinga de lo que hace la psicología del desarrollo, en una indagación por la infancia en tercera persona. Entonces una fenomenología constructiva aborda esas experiencias no intuitivas desde el supuesto de que hay que construirlas, o mejor, *descubrirlas constructivamente* (Walton, 2008, p. 39). *Descubrimiento* indica que no es tan artificial la relación entre el sujeto y dichas experiencias de la infancia, que no hay una construcción de la nada, sino que hay algún punto de partida a

partir de lo cual emergen esas vivencias, que permite que ellas tengan sentido para el sujeto que las descubre.

¿Qué aporta la fenomenología constructiva a nuestras experiencias subjetivas actuales que hace que valga la pena dicho descubrimiento constructivo?, y ¿Cómo descubrir constructivamente algo de lo que no se tiene recuerdo, que no se reconoce intuitivamente? Siguiendo a Maxine Sheets-Johnstone (2011), bailarina y fenomenóloga, esa experiencia primordial a la que se remite la fenomenología constructiva permite, no solamente *descubrir* la vida trascendental de la infancia, sino que a través de ella descubrir la esencia de la experiencia de todo sujeto trascendental. Eso significa que la fenomenología constructiva se remite a la experiencia actual desde sus fundamentos. ¿Qué es eso esencial en lo cual se basa nuestra experiencia?: Sheets-Johnstone afirmará que eso esencial, que enlaza la vida trascendental del niño con la del adulto, es la animación originaria¹. Esta es, no solo el punto de partida de nuestras vivencias, sino que es la base que subyace a toda experiencia trascendental.

Sheets-Johnstone entiende la animación originaria como el movimiento característico de los seres vivos. Se diferencia del movimiento de los planetas o el de los átomos por ser un movimiento constructor de sentido (Sheets-Johnstone, 2011, p. 477). Así el movimiento garantiza que el mundo sea una construcción íntimamente relacionada con la experiencia del organismo. Porque nos movemos es que existe un mundo particular “mío propio” (o “suyo propio”) diferente al mundo abstracto, “objetivo” que compartimos todos por igual (Husserl, 1931/1996, p. 157). Mientras que al moverse, la roca no crea mundos, el movimiento o *animación* de la vida sí es creadora.

La relación entre el organismo y su mundo, como la propone Sheets-Johnstone, puede asemejarse a lo que Humberto Maturana y Francisco Varela (2006) llamaron *acoplamiento estructural*: Una acomodación del organismo en función de conservar unas dinámicas con su entorno. Esa acomodación implica una transformación del organismo y del mismo entorno gracias a dichas dinámicas. Este acoplamiento es armónico, y se puede entender como la creación de una melodía en la que están envueltos el organismo y su mundo. Esa creación melódica implica que el sujeto, en función de la acomodación a su mundo, le otorga sentidos, lo que no es otra cosa que un apropiarse de él. La idea de una melodía parte de la propuesta

¹ Traducimos como animación originaria el concepto *primal animation* de Sheets-Johnstone (2011, p. 211).

del etólogo Uexküll, quién explicaba así la manera como el organismo construye el *umwelt* o mundo circundante y se vuelve uno con él (Uexküll, 1920/1945, p. 80).

La diferencia entre la propuesta de Sheets-Johnstone con otras propuestas que reconocen las relaciones entre el organismo y su mundo, es que pone la animación como la base de toda creación de sentido. Mientras que teorías como la de Maturana y Varela se enfocan en la relación del cuerpo sensorio-motor con el mundo, y por ende en la acción como la característica del cuerpo que permite la aprehensión del mundo, Sheets-Johnstone afirma que, lo que posibilita al organismo la creación de su mundo, no es un cuerpo particular, ni la acción como la entienden Maturana y Varela y todas las teorías del *embodiment*²: es el movimiento, en tanto ser organismo o ser cuerpo es ser *movimiento*.

La diferencia entre movimiento y acción será el eje principal de la crítica que aquí se pone de relieve en la explicación de la fenomenología constructiva de Sheets-Johnstone. Y es que, al reducirse el papel del cuerpo a la acción en la explicación fenomenológica, se pierde la riqueza y la esencialidad de la animación que explicaría que desde antes de nacer, ya hay experiencias subjetivas de subjetividad, del mundo y de los otros. El *embodiment* no alcanza a vislumbrar esta posibilidad de la fenomenología constructiva, pues reemplaza la esencia de ser movimiento por un conglomerado de acciones definibles, con principio y fin, cuantificables.

Una vez que la animación se pone de relieve, hay que hablar de todas las implicaciones de ésta en la experiencia subjetiva. Una de las indagaciones más relevantes en la explicación del sujeto trascendental, es que para hacer fenomenología constructiva no puede limitarse la exploración al movimiento *per se*, sino que la importancia de la animación en la fenomenología tiene que ver con que al moverse el organismo reconoce su propio movimiento. Esto quiere decir que junto con el moverse, la consciencia cinestésica va a ser la clave de la construcción de sentido: ésta permite distinguir entre aquello que se mueve, desde una experiencia íntima que se convierte en el principio del reconocimiento de sí mismo, de aquello que no se mueve o cuyo movimiento no está relacionado que esa experiencia íntima, es decir, el mundo. Esta experiencia íntima hace que, para la consciencia, el propio movimiento y el movimiento de las cosas o de otros sean experiencias muy distintas. A este

² Con *embodiment* reunimos todas aquellas teorías de las ciencias cognitivas y de la filosofía que enfatizan en el papel del cuerpo y a la acción en los procesos mentales.

tipo de experiencia se refiere Husserl cuando dice: “(...) actuando perceptivamente tengo experiencia (o puedo tener experiencia) de toda la naturaleza, y, entre sus objetos, de mi propia corporalidad, que está, por lo tanto, según esto, referida retroactivamente a sí misma” (1931/1996, p. 158).

Esa referencia a sí mismo del movimiento, conduce a la explicación de un sentir de la subjetividad, no narrativa, que estaría presente en la experiencia de moverme: *yo soy* ese “cuerpo vivo” (Husserl, 1931/1996, p. 158), ese cuerpo que, a través del movimiento experimenta el mundo.

Ese *yo soy* está ligado al “yo puedo” y “yo hago” que acompaña las experiencias cinestésicas constitutivas del palpar, mirar y oír y también del empujar, chupar, halar, patear, etc.; ese “poner en juego las cinestesias” (Husserl, 1931/1996, p. 157), en el que aparece el sujeto trascendental que es el eje de dichas experiencias.

Así aparece la relación entre el sujeto consciente y su mundo, relación de unicidad: el *yo* que emerge por el movimiento del cuerpo viviente no emerge en el vacío por la misma razón que no podemos pensar en movimiento sin más, no involucrado con el mundo (por ejemplo, la locomoción involucra un reconocimiento cinético de las características particulares del terreno). Moverse es estar en el mundo, y por lo tanto, al mismo tiempo que el *yo* es cuerpo en movimiento, el *yo* es cuerpo en el mundo.

Si movernos es una experiencia originaria, y nunca, como seres vivos, dejamos de movernos, entonces la fenomenología constructiva basada en este fenómeno es una indagación íntimamente relacionada con la experiencia de nosotros y del mundo, ese mundo material y ese mundo de los otros. La manera como interactuamos con las cosas y los otros, incluso la manera como los objetivamos, y la manera de entendernos como subjetividades, tiene que ver con que, desde antes de nacer, nos estamos moviendo.

Como se dijo antes, Fink, en la *VI meditación cartesiana*, expone la importancia de involucrar en la fenomenología husserliana (y en la fenomenologización del mundo constituido) una fenomenología constructiva que complemente la indagación por lo “dado” (y por lo tanto aquello que es asequible en la reducción fenomenológica) con la indagación por lo que no tiene ese carácter de datidad (es decir, no presente en la reducción). Desde Sheets-Johnstone, eso no-dado estará mediado, al igual que lo dado, por la animación, como

la base de toda experiencia subjetiva. Con lo cual, un estudio sobre animación empata con una fenomenología constructiva.

En este trabajo, al interesarse por eso no-dado a la intuición, es decir el nacimiento y el desarrollo en la infancia, se sirve de lo que tiene que decir la psicología del desarrollo, pues hasta el momento ha sido ésta la encargada de aportar al estudio del desarrollo de los procesos mentales. En un diálogo con la fenomenología, interesa ver cómo estas dos visiones pueden enriquecerse mutuamente, teniendo en cuenta que, Fink señala esa relación entre lo que hasta ahora interesaba a la psicología del desarrollo y lo que interesa a la fenomenología constructiva, aunque desde una perspectiva alejada de la actitud natural en la que está inmersa la primera: ¿Tiene algo que decir a la psicología del desarrollo cognitivo, la fenomenología constructiva y los aportes de Sheets-Johnstone? ¿Qué puede aportar la perspectiva fenomenológica al estudio de los orígenes de la relación cognitiva con el mundo?, ¿tiene algo que objetar a los estudios tradicionales en psicología del desarrollo?, ¿tiene esta algo que aportar la psicología a la fenomenología constructiva?

Mientras que para la fenomenología constructiva la infancia permite rastrear lo más esencial de la experiencia subjetiva, para la psicología del desarrollo esta etapa de la vida posibilita entender cómo llegamos a objetivizar el mundo. Esto porque lo que se considera más humano es esa capacidad de abstraer la realidad concreta y representarla, formar categorías y crear sistemas de conocimiento formal.

La manera como la psicología aborda el desarrollo de lo mental, se ubica como característico de esa *actitud natural* de la que habla Husserl en las *Meditaciones cartesianas*, y para la cual el mundo es algo científicamente determinable, universal y objetivo y por ende un hecho separado de mi experiencia subjetiva (1931/1996, p. 213). Para que haya fenomenología constructiva, hay que hacer *epojé* o suspensión de esa actitud natural que ve el comportamiento del bebé en función de un proceso hacia el conocimiento de la realidad objetiva. Desde la fenomenología constructiva se elimina la distinción entre un sujeto cognoscente y un mundo objetivo, para indagar por cómo aparece a la consciencia del bebé el mundo e incluso cómo aparece ese sí mismo originario en la animación.

La posibilidad de entender a la psicología como una ciencia que aporta al estudio de la fenomenología constructiva, a través de método epojético, es una posibilidad que en la fenomenología ya tiene sus frutos. Por ejemplo, es un hecho que la fenomenología actual se

sirve de las indagaciones en psicología del desarrollo para dar cuenta, por ejemplo, de cómo surge en el niño la experiencia subjetiva de los otros (por ejemplo Gallagher y Meltzoff, 1996). Mientras que las indagaciones en fenomenología nos permiten cuestionar los supuestos sobre los que se fundamentan los experimentos en psicología del desarrollo, la psicología ofrece evidencia empírica de la relación del bebé con su mundo, que, desde el método epojético puede aportar a la comprensión de las vivencias fenoménicas del bebé.

En este trabajo se propone que, aprovechando la propuesta de Sheets-Johnstone dentro de la fenomenología constructiva, y la evidencia mostrada por la psicología del desarrollo, se puede indagar por las vivencias fenoménicas de subjetividad, del mundo y de los otros, en los orígenes de la vida humana. Se puede hablar de dos puntos que constituyen el trabajo epojético de la fenomenología constructiva cuando se enfrenta a esas evidencias empíricas: primero, el reconocimiento de que la relación del niño con su mundo, que se evidencia en los experimentos, no es una relación exclusivamente de un sujeto cognoscente con la realidad objetiva (que incluso se relaciona con su yo como con otra realidad objetiva de índole interno), sino que en esas observaciones se evidencia principalmente la experiencia en primera persona del bebé. Segundo, que la animación subyace a toda vivencia fenoménica de la infancia. Esto implica una crítica a la psicología del desarrollo, que relaciona la cognición infantil con la experiencia sensoriomotriz. Siguiendo a Sheets-Johnstone, se enfrenta el concepto de experiencia sensoriomotriz al de animación, y se muestra cómo este concepto remite a una experiencia más esencial de la vida del bebé; aquello que no se alcanza a evidenciar cuando nos remitimos a lo motor como la clave de la cognición infantil.

Capítulo 0. Consideración previa: Los problemas del método.

Dependiendo de la manera como se caracterice la experiencia subjetiva, la fenomenología constructiva puede o no ser una empresa imposible. Si la conciencia es algo que ocurre en una psique privada y oculta al observador externo, al que, en los términos

husserlianos, solo puede acceder el *espectador trascendental* (1988/1995, p.13), entonces abordar la experiencia del bebé es imposible. Esto si tenemos en cuenta que, siguiendo a Fink, la experiencia subjetiva del bebé no es algo a lo que tenga acceso actualmente quien fenomenologiza sobre su experiencia subjetiva; en otras palabras no se recuerda “qué es ser como un bebé”. Mientras que el espectador trascendental puede, luego de su indagación fenomenológica, hacer una correlación entre sus experiencias subjetivas con la de otros semejantes, las vivencias infantiles parecen distintas. Y es que el adulto es distinto al bebé tanto en su anatomía como en la manera de comportarse. En este apartado se muestra que la experiencia subjetiva se reconoce en la forma como, siguiendo a Merleau-Ponty (1951/2007), ese cuerpo animado lidia con el mundo.

0.1 La concepción de la conciencia privada versus una conciencia pública.

Las maneras como subjetivamente el bebé experimenta el mundo tienen que ver, siguiendo a Sheets-Johnstone (2011) con el hecho de que él *es* un cuerpo afectivo-táctil-cinestésico. Por una parte, en el bebé, como en todo ser vivo, lo emocional y lo cinético hacen parte de una misma instancia, o que entre ellos hay una *congruencia dinámica* (Sheets-Johnstone, 2011, p.453): no hay movimiento sin la cualidad de la emoción que lo acompaña. Un movimiento cotidiano como patear, tiene diferentes maneras de darse, e involucra diferentes dinámicas musculares; esto dependerá de la emoción, entendida como una cualidad que modifica cualquier sistema motor.

Pero además, el movimiento es vivido a través de un sentir (*feeling*): el *sentir cinestésico de una dinámica cinética cualitativa* (2011, p. 513; 2006, p. 367³). Gracias al sentir cinestésico se obtiene, más que un saber acerca de la posición de los miembros en cada momento del movimiento, un saber global del movimiento que se está haciendo. Si el bebé se hace a un mundo a través del movimiento, entonces las dinámicas afectivas junto con las cinestésicas están involucradas en la manera como el mundo se constituye. De esta manera la

³ A lo largo del texto, se traducirá el término *feeling* por “sentir”. Se señala la dificultad de traducción de éste término por las connotaciones de palabras como “sentimiento” o “sensación” que son muy distintas a lo que quiere expresar Sheets-Johnstone cuando habla de la experiencia subjetiva de las cualidades cinéticas del propio cuerpo.

fenomenología supera el dualismo mente y cuerpo, cuando la experiencia subjetiva no es distinta de la manera en la que se-es-en-el-mundo (Merleau-Ponty, 1945/1985).

Finalmente, el cuerpo es táctil-cinestésico, porque la percepción se ve involucrada en las maneras de moverse en ese mundo. Si bien desde las perspectivas de *embodiment* se reconoce la relación entre acción y percepción como un mismo sistema (como en la teoría de la acción como *enacción* de Varela, 1996), la perspectiva de Sheets-Jhonstone pone al movimiento y no a la acción como el eje de dicho sistema. Pero sobre todo pone a la experiencia cinestésica, como la base incluso de toda experiencia perceptual posterior.

Si la fenomenología constructiva explica la experiencia del sujeto consciente, tenemos que pensar cómo se hace dicha fenomenología y cuáles son los problemas que se presentan en un tipo de indagación en la que la experiencia subjetiva es una instancia distinta a aquello de lo que el observador fenomenológico puede dar cuenta: esas maneras de ser-en-el-mundo. El problema más importante tiene que ver con la definición de experiencia subjetiva. Para ver este problema usaremos como ejemplo la propuesta de Thomas Nagel (1974).

Para Nagel, el problema de la perspectiva en primera persona en fenomenología, tiene que ver con el hecho de que la experiencia subjetiva es una experiencia privada. Entonces, la fenomenología, si quiere dar cuenta de cómo aparece el mundo a la consciencia, entraría en el problema de que esa subjetividad en otros debe ser abordada por aproximación de las experiencias personales con las de los semejantes. Así cualquier ser humano adulto puede inferir de su experiencia subjetiva la experiencia de otros seres humanos adultos que compartan sus mismas condiciones. La cosa se complica si preguntamos ¿qué es ser como x?, donde x es un organismo distinto a un ser humano adulto “normal”: por ejemplo ¿qué es ser como un murciélago?, o incluso: ¿Qué es ser como un hombre ciego? (Nagel, 1974, p. 325). Para este autor es prácticamente imposible responder a dicha pregunta.

Según Nagel, por más de que tengamos conocimiento de las condiciones fisiológicas de, por ejemplo, el oído del murciélago, nunca sabremos cómo es escuchar como un murciélago desde una experiencia subjetiva. Lo mismo ocurre con la experiencia de los ciegos o sordomudos pues, por más que conozcamos las implicaciones fisiológicas de la supresión de un órgano de los sentidos, nunca sabremos de las vivencias fenomenológicas cuando falla uno de estos. En resumen, la experiencia en primera persona no podrá nunca ser abordada en tercera persona.

Si se extrapola este problema planteado por Nagel a la fenomenología constructiva, entonces la dificultad en el abordaje de la experiencia subjetiva del murciélago puede atribuírsele también al estudio fenomenológico del bebé. Si como se ha dicho, las experiencias subjetivas de la infancia no tienen ese carácter de datidad a la intuición del espectador trascendental, que generalmente es un adulto, eso significa dicho espectador no sabe qué es ser como un bebé.

Al igual que con de los murciélagos, también se conocen las condiciones neurofisiológicas y la anatomía de los bebés. Desde la psicología del desarrollo, a partir del reporte de observaciones y de experimentos, se tiene algún conocimiento de cómo el bebé se relaciona con el mundo, específicamente con los objetos y las personas que lo rodean. Sin embargo, ¿cómo se pueden relacionar estos conocimientos con la experiencia subjetiva de los bebés?, ¿es tan inaccesible como la experiencia de los murciélagos? Entonces ¿cómo hablar de ella? ¿No es mejor limitarse a presentar las dificultades, y decir que es imposible, como espectador, que el filósofo se remita a una vida trascendental de la cual no tiene intuición alguna?

Primero se debe tener en cuenta que a Nagel realmente le interesa mostrar la imposibilidad de reducir la consciencia a estados fisiológicos. Su crítica está dirigida al fisicalismo que hace una correlación de los estados neurológicos y fisiológicos con la experiencia subjetiva, es decir, que correlaciona la visión en tercera persona (como los experimentos del científico con neuronas) con la perspectiva en primera persona (por lo menos en el caso del fisicalismo no eliminativista, es decir, el que no niega la existencia de esa experiencia subjetiva). El problema es que, a partir del estudio de un cerebro, parece imposible penetrar en la subjetividad de aquel que lo posee. Sin embargo, el ideal del fisicalismo sí es llegar a un punto en el que la primera persona sea reducible a procesos fisiológicos, lo que termina objetivizando una experiencia completamente subjetiva. Sobre todo, si se considera que esta experiencia subjetiva parece de otra índole distinta a la del cerebro que se pone como punto de partida. La única opción posible para el fisicalismo es negar que existen las experiencias subjetivas. Con esto la fenomenología dejaría de tener sentido (Gallagher y Zahavi, 2008). Sin embargo, negar las experiencias subjetivas lleva a una paradoja al fisicalismo, pues tendría que negar conceptos como el de “consciencia”, los

cuales en principio aborda desde una perspectiva neurocentrista. No tiene sentido hablar en estos términos si se pretende eliminar la experiencia en primera persona.

Cuando Nagel critica el fisicalismo negando la reducción de la experiencia subjetiva a procesos neuronales, se preocupa por la integridad de una conciencia entendida en términos que hacen que la fenomenología constructiva también se vea en problemas. Para poder hacer este tipo de fenomenología desde la tradición husserliana, se debe criticar la concepción nageliana de la experiencia subjetiva. Esta postura es tan peligrosa como el reduccionismo fisicalista por dos razones: en primer lugar relega a la conciencia al mundo privado y en segundo lugar, al relegar la conciencia queda imposible realmente hacer fenomenología que no sea exclusivamente de las experiencias propias.

Como hemos dicho, desde la perspectiva de Nagel la experiencia subjetiva es algo que ocurre al interior del sujeto, y por lo tanto es inaccesible por otros métodos diferentes a la indagación introspectiva. En estos términos, la conciencia es como la mente en el sentido cartesiano: una sustancia diferente, aislada y no desentrañable, completamente diferente al mundo de las cosas y de los otros. Ya Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción* advertía que esta perspectiva, además de confinar la conciencia, pone una distancia entre ella y el mundo objetivo. Esta propuesta considera que lo importante es indicar cómo la psique logra tener acceso a la realidad objetiva, que está allá afuera, dada de antemano (Merleau-Ponty, 1945/1985, p. 80).

Y esa distinción entre conciencia y mundo, al mismo tiempo deja la cuestión de si es posible hacer fenomenología que no sea en primera persona. Nagel parece indicar que se puede indagar por la primera persona de semejantes a partir de nuestra propia experiencia, que el problema aparece cuando hay diferencias que no nos permiten hacer tal correlación. Sin embargo, ¿hasta qué punto un fenomenólogo de 30 años puede correlacionar sus experiencias privadas con las de alguien de 80 años? E incluso ¿hasta qué punto un hombre fenomenólogo de 30 años puede correlacionar sus experiencias con las de una mujer de la misma edad, o con las de otro fenomenólogo que vive en otro continente?

Aunque aparentemente este es un problema fenomenológico, la concepción de “conciencia privada” no solamente tiene consecuencias para este campo sino también para la intersubjetividad. Si la conciencia es algo interno, ¿cómo se sabe qué experiencias subjetivas tienen nuestros semejantes? El problema es que indagar por estas experiencias no

es algo que solamente interese al fenomenólogo sino también a todos los seres humanos en tanto nos relacionamos con otras subjetividades. La perspectiva de la conciencia privada es la que ha llevado a las dos teorías clásicas de la intersubjetividad: la teoría de la teoría y la teoría de la simulación: que el reconocimiento de las experiencias subjetivas de otros se debe a teorías que hacemos sobre dichas experiencias (*teoría de la teoría*), o a la simulación de los estados mentales de los otros a partir de las propias vivencias internas (*teoría de la simulación*) (Gallagher, 2009).

De hecho, el fisicalismo parte de esa misma conciencia privada. Al ser la conciencia exclusiva del sujeto, la única manera de abordarla es adentrándose en el sujeto mismo; ya sea en la descripción introspectiva de esa experiencia, o en el estudio del funcionamiento de ciertas partes del cerebro en las que se supone está radicada dicha experiencia. Ambas son diferentes a una perspectiva de la experiencia subjetiva desde la tradición husserliana en la que se ubica la fenomenología constructiva.

Metodológicamente, es imposible para la fenomenología constructiva abordar la experiencia subjetiva de la infancia desde la perspectiva de conciencia privada. Simplemente no sería posible abordar la experiencia en primera persona del bebé si el único método posible fuera la indagación introspectiva. Por otra parte, desde la perspectiva de Sheets-Johnstone que parte de la animación originaria para hacer una construcción de la fenomenología infantil, no se puede limitar la indagación al funcionamiento del cerebro.

Para que sea posible hacer fenomenología constructiva, hay que sacar la conciencia al exterior, al mundo que incluye al mundo de los otros. Una conciencia que esté relacionada con unas experiencias afectivo-táctil-cinestésicas, que no se representa el mundo sino que lo vive. No interesa del bebé su cerebro ni sus experiencias imposibles de reportar. Lo que interesa es cómo sus experiencias subjetivas tienen que ver con las maneras de relacionarse con el mundo. Y por ende la conciencia tendrá que dejarse de ver como algo privado, que para ser descubierta por los otros debe ser arrancada de lo más profundo de lo humano. Por eso se habla de una conciencia que es visible y aprehensible por los otros, porque ella está dirigida al mundo, al mundo de las cosas y de los otros. En otras palabras, se deben borrar las barreras de lo que pertenece al mundo interno y lo que pertenece al mundo externo en función del entendimiento de la conciencia y cómo el mundo se da a ella (Gallagher y Zahavi, 2008, p.21).

0.2 La conciencia en las maneras de lidiar con el mundo.

Merleau-Ponty en *La relación del niño con los otros* (1951/2007) define una conciencia anclada en el mundo, diferenciándola del prejuicio de la conciencia introspectiva:

Debemos abandonar el prejuicio fundamental acorde con el cual la psique es eso asequible solo a mí mismo y que no puede ser visto en sí mismo desde afuera. Mi “psique” no es una serie de “estados de la conciencia”, que están encerrados rigurosamente sobre sí mismos e inasequibles para cualquiera que no sea yo. Mi conciencia se dirige primero al mundo, se dirige hacia las cosas; es sobre todo una relación con el mundo. La conciencia del otro es también principalmente una manera de comportarse hacia el mundo. De esta forma, en su conducta, en la manera como el otro lidia con el mundo, yo puedo ser capaz de descubrir su conciencia (Merleau-Ponty, 1951/2007, p. 146, traducción mía)⁴.

Al afirmar que la conciencia está en primer lugar dirigida hacia el mundo, que es ante todo una relación con el mundo, Merleau-Ponty sugiere abandonar la idea de una conciencia privada e introspectiva. Por otra parte, al no reducirse la conciencia a “estados de conciencia” no puede enfocarse en las bases neurológicas que explicarían dichos estados; y al estar anclada en la manera como lidiamos con el mundo, no se limita al cerebro sino que también está anclada al cuerpo (Merleau-Ponty, 1951/2007, p. 146). La conciencia es pura relación de la carne, de la piel y de los huesos con aquello que le rodea (Merleau-Ponty, 1945/1985, p. 97).

En el contexto de *La relación del niño con los otros*, Merleau-Ponty sugiere abandonar la concepción de la psique en el sentido clásico para entender la manera como los niños se relacionan intersubjetivamente con los otros: si la psique es algo oculto ¿cómo reconoce el niño que los otros tienen conciencia? En este texto el niño es un ser-del-mundo y con mundo

⁴ He decidido traducir al español las citas en inglés, para igualarlas con aquellas fuentes que han sido encontradas en este idioma (y no en el original, como por ejemplo el francés en el caso de Merleau-Ponty). Las traducciones más se especificarán en las citas, las de otros autores, en las referencias.

no se hace referencia exclusivamente al mundo de las cosas sino al mundo humano, de otros seres-del-mundo. Como seres-del-mundo, el niño y los otros se relacionan con el mundo, actúan en él, y en esa relación se evidencia la subjetividad. Para Merleau-Ponty allí está la clave del reconocimiento que hace el niño de las subjetividades de los otros: en la manera como estos “se las ven con el mundo”.

Por otro lado, en la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty también pide abandonar la perspectiva de una psique interna (propia de la psicología introspectiva) como garantía de una exploración fenomenológica. A diferencia de la psicología, la fenomenología debe reconocer que el ser-del-mundo no es esa psique privada ni el mundo es algo ajeno con lo que se tiene una relación objetiva; este ser-del-mundo implica un sujeto corpóreo, que a través de su acción hace suyo el mundo; para entender qué es el mundo hay que entender la perspectiva de ese sujeto (1945/1985, p. 97).

Lo que dice Merleau-Ponty en dos contextos diferentes, apoyaría la propuesta de ver estrechamente ligados el quehacer fenomenológico y la manera en la que los seres humanos nos relacionamos intersubjetivamente, en su manera más originaria de darse. Se puede pensar que lo que permite el reconocimiento del niño de otras experiencias conscientes diferentes a la propia, es lo que permite al fenomenólogo constructivo abordar otras experiencias subjetivas diferentes a la suya. El niño no tiene que hacer teorías sobre la conciencia de los otros para relacionarse intersubjetivamente con estos, porque la conciencia está disponible en la manera como los otros se relacionan con el mundo⁵. Al mismo tiempo reconocemos que el investigador en fenomenología, en nuestro caso el investigador en fenomenología constructiva, puede dar cuenta de las experiencias subjetivas del bebé porque éstas, al igual que las de todos los seres humanos, se descubren en la manera de vérselas con el mundo. En esto, esencialmente, radica la suspensión de la actitud natural, en el encuentro fenomenológicamente puro, con la experiencia consciente de otros diferentes a uno, que ocurre al niño y al investigador.

0.3 Por qué indagar por la animación en el estudio de la conciencia.

⁵ El Capítulo 3 de este trabajo ayuda a entender esta idea del acceso a las experiencias subjetivas de los otros a través de su disponibilidad en las maneras de relacionarse con el mundo.

Sheets-Johnstone ve como un problema la perspectiva de Nagel cuando se explora el origen de la animación; para ella estudiar la conciencia implica un estudio serio de la evolución como la historia de las formas animadas (Sheets-Johnstone, 2011, p. 38). Si la conciencia surge con la animación, entonces en la evolución de dichas formas animadas está la respuesta a los orígenes de la conciencia; por eso el hecho de que el mundo sea algo para mí tiene que estar relacionado con las maneras como los animales comenzaron a moverse y cómo con ello comenzaron a darle sentido a sus mundos. Si las experiencias subjetivas son privadas, no sería posible abordarlas desde la animación, por lo que su emergencia sería un misterio. Así la fenomenología constructiva está más del lado de la propuesta de Merleau-Ponty que de la de Nagel.

Una vez la fenomenología constructiva acepta los supuestos de Merleau-Ponty respecto al lugar de la conciencia, el problema que hay que resolver es en qué consiste para los seres humanos “lidiar con el mundo”. Ya se ha dado un esbozo de la visión de Sheets-Johnstone: lidiar con el mundo implica una relación cinética con él, acompañada a su vez por una experiencia afectiva-táctil-cinestésica. Allí se separan Merleau-Ponty y Sheets-Johnstone. Mientras que Merleau-Ponty se enfoca en una conciencia que encarna un cuerpo, y que ese cuerpo es entendido como una totalidad, como un *esquema corporal*, Sheets-Johnstone se detiene en las experiencias afectivo-táctil-cinestésicas del bebé, que ella considera su verdadera conexión con el mundo.

Los bebés patean, chupan, agarran, tiran, estiran y voltean las cosas. En el patear, chupar, agarrar, estirar y voltear radica el qué es ser como un bebé. A través de estos movimientos el bebé entra en unas relaciones particulares con el mundo; y el que estas relaciones sean diferentes a las adultas tiene que ver con las diferencias en la manera de moverse. Aquí se considera pertinente la apropiación, desde la fenomenología constructiva, de los estudios en psicología del desarrollo: una cosa es la relación con el mundo de un ser animado cuyos movimientos están restringidos a lo que permite el yacer boca arriba y otra muy distinta ese mismo ser animado cuando puede desplazarse con el gateo. Psicólogas como Thelen y Smith (1994) afirman que no sólo las relaciones son distintas, sino que los mundos creados son en sí mismos diferentes. En las indagaciones interdisciplinarias, que se abordan en este trabajo, se descubrirá qué significa que el mundo sea una construcción de sujeto

producto de sus relaciones con lo externo a sí mismo, establecidas a través de su animación, y que la conciencia esté precisamente en ese lidiar con el mundo.

Se puede replicar que el movimiento tiene que ver con una estructura corporal determinada. Los movimientos del bebé están restringidos debido a sus condiciones anatómicas. Pero, desde la perspectiva de Sheets-Johnstone, ese cuerpo con sus restricciones es un cuerpo vivido; todos los cuerpos se mueven, o mejor dicho, todos los cuerpos *son* movimiento. El cuerpo quieto es cuerpo muerto: con la inmovilidad se atrofian los músculos y las articulaciones, y a menos que se inicie una rehabilitación, la carne deja de ser cuerpo hasta el punto de que el esquema corporal se modifica y esa parte del cuerpo, ahora muerto, se borra de dicho esquema (Sacks, 1984/1998). Si bien es claro que la estructura corporal afecta el movimiento, el cuerpo en sí mismo no explica la experiencia subjetiva sino en tanto se mueve.

Las diferencias entre las experiencias subjetivas de un adulto y un niño, desde la perspectiva de Sheets-Johnstone, van más allá de diferencias relacionadas con cuerpos anatómicamente distintos: las diferencias tienen que ver con que el bebé y el adulto tienen maneras diferentes de moverse en el mundo, por lo que los *sentires cinestésicos* (entendidos como el experimentar las cualidades de movimiento) son diferentes. Pero más que esas diferencias, lo que le interesa reconocer a la fenomenología constructiva es que esos sentires cinestésicos implican que los bebés, al igual que los adultos, tienen experiencias subjetivas. Aunque las maneras de relacionarnos con el mundo cambien, somos movimiento desde antes de nacer, y allí radica nuestra relación más esencial con el mundo en todo momento de nuestra vida.

Lo más importante del aporte de la fenomenología constructiva es que proporciona una actitud diferente a la tradicional cuando se observan los bebés lidiando con el mundo. Los cuidadores, médicos y psicólogos se relacionan con los bebés todo el tiempo: ¿qué es lo que aporta la fenomenología constructiva, cómo ve a los niños que es diferente a la manera como los vemos cotidianamente?

0.4 La visión fenomenológica del bebé que aprende a moverse

Una de las diferencias de la fenomenología con respecto a la psicología es que la primera se interesa por la experiencia subjetiva del mundo (Gallagher y Zahavi, 2008, p. 15).

Lo que importa del bebé no son sus estados mentales internos, ni siquiera el movimiento en términos anatómicos (Sheets-Johnstone, 2011, p. 218), el bebé interesa como sujeto consciente, que a través del sentir cinestésico como experiencia originaria, tiene vivencias fenoménicas del mundo y de sí mismo. Interesan las experiencias del bebé, no porque dan cuenta de estados mentales ni de su desarrollo motor, sino porque son *sus* experiencias, que él vivencia de alguna manera como propias. De ahí que el desarrollo motor y los estados mentales se reemplacen por el *sentir cinestésico* y a partir de allí, un sentir del mundo y de los otros en primera persona. Por otro lado, el mundo que interesa es el de esa experiencia subjetiva ya que, para la fenomenología, es a través de ésta que el mundo tiene sentido y valor de realidad (Husserl, 1931/1996, p. 68). En tanto que lo que importa es el mundo como se revela en la experiencia subjetiva, el mundo objetivo (universalmente identificable) pierde interés para la fenomenología constructiva.

Aquí interesa subrayar la diferencia con la psicología del desarrollo, ya que es con ésta que la fenomenología constructiva se enfrenta directamente, pues ambas quieren dar cuenta, desde puntos de partida distintos, de la manera como el bebé se relaciona con el mundo. La psicología trabaja con el sujeto en tercera persona, es decir, ella ve un mundo objetivo y a un individuo con estados mentales internos que aprehende dicho mundo. El sujeto es un espectador de la realidad, y a la psicología le interesa cómo la mente conoce ese mundo, cómo logra reconocer las leyes que le subyacen y cómo llega a abstraerlas de los hechos concretos. A Jean Piaget por ejemplo, le interesa el paso de la capacidad de adquirir menor conocimiento a la capacidad de adquirir mayor conocimiento (Piaget, 1964/1991). Este interés central en la epistemología genética, se enfoca en el bebé como un individuo que cambia progresivamente su conocimiento del mundo, desde un conocimiento ingenuo hasta que descubre cómo acceder al conocimiento verdadero. Aquí la mente, al igual que el mundo, es una entidad objetivable y universal. En últimas, la psicología se ocupa de la mente científica (o en proceso de serlo), la mente para la cual el mundo es algo externo, objetivo, que se puede desentrañar si se siguen unas reglas objetivas, y por ende universales; lo que se denomina el método científico.

La indagación fenomenológica, y en nuestro caso de la fenomenología constructiva, se diferencia de la de la psicología por un cambio de actitud en la manera como se concibe al mundo y los individuos que lo aprehenden. Esta actitud se denomina *epojé* o “poner entre

paréntesis” el mundo objetivo” (Husserl, 1931/1996, p. 62). Husserl define la *epojé* como una suspensión de la actitud natural hacia el mundo, que considera que éste es algo concedido de antemano, que es externo a los sujetos y por ende objetivo. La *epojé* reemplaza esa actitud natural por otra en la que el mundo que existe es el mundo que percibo, experimento, que recuerdo, que valoro, etc. (Husserl, 1931/1996, p. 62). En otros términos, desde la *epojé* la comprensión del mundo involucra al sujeto que lo percibe (Sheets-Johnstone, 2011, p. 163).

La *epojé* no solamente suspende la actitud de la psicología del desarrollo como aquí lo implicamos, sino que también las perspectivas de la conciencia privada. La *epojé* está dirigida hacia esas experiencias con el mundo, el mundo tal como aparece al sujeto (Gallagher y Zahavi, 2008, p. 23). De ahí que la *epojé* no solamente se interese por las experiencias del sujeto sino también por cómo el mundo es constituido por ellas.

Las experiencias afectivo-táctil-cinestésicas cambian en el trascurso del aprender a moverse, por lo que la manera como el mundo aparece también cambia; y la fenomenología constructiva da cuenta de este cambio. Desde esta perspectiva, el investigador en fenomenología constructiva debe reconocer que, si bien el mundo del bebé y el del adulto son bien distintos, el mundo del bebé no es un mundo incompleto, errado, inmaduro; dicho mundo no es sino una de las maneras cómo es posible que aparezca el mundo a las subjetividades. De hecho, se debe reconocer que, como nunca dejamos de aprender a movernos, las maneras de aparecer el mundo a nuestra experiencia subjetiva nunca se estancan, sino que estas cambian al mismo tiempo en que cambian nuestras actitudes corporales. Estas afirmaciones, tal como se hará en este trabajo, pueden ser soportadas por diferentes experimentos en psicología del desarrollo, una vez que hacemos la suspensión de la actitud natural (por ejemplo, los experimentos de Thelen y Smith, 1994).

Si la fenomenología constructiva, como fenomenología husserliana, propone un cambio de la actitud natural, entonces comparte las mismas temáticas con la psicología del desarrollo. Aunque la fenomenología constructiva se mueve en un nivel de observación distinto de la psicología del desarrollo, eso no niega que pueden estar en desacuerdo. Incluso aquí se propone que la fenomenología constructiva replantea la forma como se cree que los seres humanos nos relacionamos cognitivamente con el mundo. Eso es lo que permite la suspensión de la actitud natural. No solamente nos permite ver el fenómeno de la conciencia desde un punto de vista diferente, sino que precisamente este nuevo punto de vista permite

replantear la experiencia. Sin embargo, la relación entre ambos puntos existe; de ahí que la fenomenología use las observaciones de la psicología como “claves trascendentales” (Sheets-Johnstone, 2011, p. 212) para su propia indagación y que se considere que la psicología está llamada a escuchar lo que la fenomenología tiene que decir sobre la experiencia subjetiva de los bebés.

Capítulo 1. El movimiento como la experiencia primordial

Para el psicólogo del desarrollo y epistemólogo Jean Piaget (1936/1972), la acción explica tanto los procesos perceptivos como todas las formas de conocimiento. La manera de organizarse la acción posibilita a su vez la organización del mundo perceptual y por ende de las maneras de conocer el mundo. Conocer no es una actividad de observación pasiva, sino

que implica formas cada vez más complejas de actuar con las cosas. A partir de los planteamientos de Piaget, la acción pasa a ocupar un papel determinante en algunas explicaciones del desarrollo, y su teoría permea algunas perspectivas más contemporáneas como la de los sistemas dinámicos que ponen la acción como explicación de toda la cognición humana (por ejemplo, Goldfield y Wolff, 2004 y Thelen y Smith, 1994).

En general, la perspectiva de acción en relación con la cognición caracteriza las visiones de *embodiment* y *embodied cognition*. Por ejemplo, en la perspectiva de cognición como *enacción* de Varela “(...) la percepción es acción guiada perceptualmente, (...) [y] las estructuras cognitivas surgen de los esquemas sensoriomotrices recurrentes que permiten que la acción sea guiada perceptualmente” (Varela, 1996, p.7). Esto significa que la percepción y la acción son un mismo fenómeno y que la cognición tiene que ver con organizaciones sensoriomotoras que se repiten una y otra vez en diferentes contextos.

Aunque involucrar la acción permite que la cognición se conciba como un proceso dinámico, incluso creador, en donde el sujeto no es un mero espectador de la realidad, esa definición de acción está lejos de tener las mismas connotaciones fenomenológicas que tiene la experiencia cinética y afectivo-táctil-cinestésica como el origen de nuestro estar-en-el-mundo. Por ejemplo, para Piaget el movimiento tiene sentido en tanto esquemas de acción, como unidades organizadas de movimientos con una intención concreta (por ejemplo, el conjunto de movimientos que permiten que me lave los dientes). Por el contrario para la fenomenología constructiva, específicamente para la perspectiva de Sheets-Johnstone (2011) la animación, antes que los esquemas de acción, es la experiencia originaria, el fenómeno característico de los seres humanos desde antes de nacer; antes de la aparición del actuar intencional (en el que se enfoca la psicología) *nos estamos moviendo*, y es a partir de este movimiento que surge la experiencia subjetiva en el sentir cinestésico. La experiencia subjetiva es anterior a estas acciones parcializadas, porque antes de implicar un mundo de las cosas, el movimiento ya es en el mundo y la experiencia cinestésica comienza a indicar, desde mucho antes, esa relación del movimiento con el mundo.

Nos movemos desde antes de nacer. En el vientre pateamos, nos chupamos el dedo, estiramos los brazos y nos cogemos la cara. Al nacer, desplegamos un repertorio de movimientos que cambian con el tiempo. Si bien estos movimientos caracterizan al recién nacido, hablar del movimiento en los términos de Sheets-Johnstone como un *fenómeno natal*

o como *animación fundamental* (2011, p. 211 y 459) es muy distinto a la visión del movimiento desde la perspectiva de la psicología.

Para que se pueda hablar del origen de la experiencia de subjetividad, del mundo y de los otros desde la fenomenología constructiva, se tiene que rescatar al movimiento del confinamiento en el que la psicología lo había dejado en la explicación de la cognición, y que las teorías del *embodiment* no terminan de rescatar con el concepto de acción. Así se encontrará que la animación es más básica y esencial que la acción en la experiencia de los organismos vivientes, por lo que una perspectiva de fenomenología constructiva, debe remontarse a este concepto si quiere dar cuenta de los orígenes de la conciencia.

1.1 La animación como el origen de las vivencias conscientes

Husserl reconoce la diferencia entre la actitud psicológica y la actitud epojética de la fenomenología. La psicología perpetúa la “actitud natural” de la reflexión cotidiana, es decir, una concepción “del mundo dado como real” (Husserl, 1931/1996, p. 81), el mundo objetivo y por ende, con una realidad independiente del sujeto que la percibe y la conoce. A la psicología le interesa cómo vivimos psíquicamente ese mundo, finalmente le interesa cómo nos dirigimos intencionalmente hacia él, ya sea mediante una reflexión racional, ya sea mediante la manera como nos comportamos.

Siguiendo a Husserl, el sujeto tal como lo ve la psicología, es el “espectador interesado”, aquel que aprehende el mundo objetivo, que reflexiona sobre ese mundo, en últimas, el sujeto que llega a hacer teorías. A la psicología del desarrollo, como se ha dicho, le interesa cómo el espectador interesado pasa de una acción intencional concreta con el mundo (la experiencia sensoriomotriz de la que habla Piaget) a hacer ciencia. La actitud epojética o trascendental husserliana sustituye ese espectador interesado en uno desinteresado (Husserl, 1931/1996, p. 82). Este espectador fenomenólogo se desinteresa de sí mismo como un yo que teoriza y a través de este desinterés se desinteresa del mundo objetivo; gracias a eso puede describir cómo el mundo se da a su conciencia:

De esta manera [con la *epojé*] puede el yo que medita fenomenológicamente llegar a ser, no sólo en algunas particularidades, sino con universalidad, «espectador

desinteresado» de sí mismo, y como incluido en esto, de toda objetividad que «exista» para él, y tal como exista para él. Paladinamente, puede decirse: yo, el yo en actitud natural, soy también y siempre un yo trascendental, pero de esto únicamente sé cuando llevo a cabo la reducción fenomenológica. (Husserl, 1931/1996, p. 84).

No es que el yo de la *epojé* sea distinto al yo de la actitud natural, o que el mundo objetivo del que habla la ciencia sea distinto del mundo de la fenomenología. La diferencia radica más bien en cómo se concibe el fenómeno de un yo que se relaciona con un mundo de manera que lo fundamenta; ya que, una vez se hace *epojé* el mundo se reduce a lo que aparece a la conciencia. Es claro que hay un mundo y una subjetividad; el problema es que, mientras que la ciencia los ve como entidades separadas, donde una no explica a la otra, la fenomenología verá el mundo como algo que *es* para el sujeto, ese yo trascendental del que habla Husserl y que no se puede distinguir tan claramente del mundo.

Como se ha dicho antes, en la actitud epojética se puede ver la animación y al sentir cinestésico que la acompaña, como la esencia de lo vivo. Esto porque la relación que interesa entre el organismo y su mundo no es la relación de objetivación, que la ciencia concibe como lo característico de la relación sujeto-objeto: lo que interesa es cómo a través de ese sentir primordial, el mundo y la subjetividad aparecen a la conciencia desde los primeros momentos de la vida, incluso antes de toda objetivación, a diferencia de cómo la psicología del desarrollo ha presentado sus orígenes. Esto implica concebir la conciencia como un aspecto de lo vivo más fundamental que el posibilitar el reconocimiento de una realidad objetiva; más bien tendría que ver con movernos como el fenómeno que posibilita el darle un sentido al mundo y a la experiencia subjetiva.

Esta perspectiva de la relación entre el movimiento y la aparición del mundo a la conciencia, contrastará con la idea de acción de las perspectivas del *embodiment*, que ven una relación entre el conocimiento del mundo y la experiencia sensoriomotriz. La fenomenología constructiva de Sheets-Johnstone se va contraponer a ésta propuesta al poner a la animación por encima de la experiencia sensoriomotriz.

1.2 El movimiento y la acción intencional

En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty define la experiencia motora como la “intencionalidad original” (Merleau-Ponty, 1945/1985, p. 154). Esto quiere decir que el “ser-acerca-de”, que desde la fenomenología es la naturaleza de la conciencia, es una propiedad ligada a la experiencia motora y a la relación con el mundo que se da a través de ésta. Con esto, Merleau-Ponty se remite al “yo puedo” de Husserl, en el que la experiencia consciente es idéntica a la experiencia de actuar en el mundo. El mundo se entenderá, desde esta apelación al “yo puedo”, no a través de las representaciones mentales (“yo pienso que”) sino a través de la acción.

Desde la perspectiva merleauPontiana, la motricidad como intencionalidad originaria tendrá dos caras: primero, resuelve el problema de la dirección de la conciencia, que para explicarse ya no necesita remitirse a un contenido mental previo a la acción (es decir, que la cosa devenga representación para que el movimiento se ponga en marcha): “la conciencia es el ser-de-la-cosa por el intermediario del cuerpo” (Merleau- Ponty 1945/1985, p.p. 155-156); la dirección de la conciencia más bien se da por la relación del cuerpo con los objetos a través de la acción. Y segundo, define el movimiento como una experiencia que no se da en el vacío, sino que tiene un contenido intencional; el ser-acerca-de está en la relación del cuerpo con el mundo. En otros términos, el movimiento corresponde a objetos en el mundo:

En el gesto de la mano que se levanta hacia un objeto se encierra una referencia al objeto, no como objeto representado, sino como una cosa muy determinada hacia la que nos proyectamos, cabe la que somos por anticipación, a la que nosotros acosamos (Merleau-Ponty, 1945/1985, p. 155).

Para Merleau-Ponty cada uno de nuestros movimientos contiene al objeto al cual se refiere. Y no es solamente una parte de nuestro cuerpo la que se involucra en una acción como la de por ejemplo, coger una taza de café. No es exclusivamente la mano y el brazo los que se ven involucrados en esta tarea, sino que la motricidad dirigida hacia este objeto involucra una serie de movimientos desplegados en todo el cuerpo, los que posibilitan la acción efectiva. Así, la direccionalidad de la acción no implica unos movimientos separables y determinables independientemente, sino que la intencionalidad requiere de la expresión del cuerpo como una totalidad (lo que Merleau-Ponty llama esquema corporal).

Esa estrecha ligazón del movimiento con un mundo incluso se ve reflejada en el hecho de que, según Merleau-Ponty, el aprendizaje de cualquier movimiento pasa por encontrarle un sentido en la relación con las cosas a las cuales se refiere. Antes de esto hay una serie de movimientos dirigidos a los objetos pero sin estructura, incoherentes, de exploración, pero que se articulan y adquieren sentido cuando éste emerge en la relación de los movimientos con el objeto al cual están dirigidos. Ese aprendizaje, que Dreyfus y Dreyfus (1999) señalan como un proceso hacia la experticia, incluso implica que, lo que llamamos intencionalidad como contenido representacional, sea parte de los primeros momentos de relación de la conciencia con la cosa: el que aprende a manejar, debe representarse inicialmente cada uno de los movimientos que debe realizar, y la experticia consiste precisamente en esa relación consciente pero ya no proposicional con las partes del carro: es el cuerpo que a través de la acción va encontrando el sentido a su relación con los cambios, el timón y las demás partes del carro.

Las perspectivas del *embodiment* se basan en propuestas como la de Merleau-Ponty para explicar la relación entre la acción y el mundo. Ver la experiencia consciente como una relación del cuerpo con el mundo, vuelve posible entender los procesos cognitivos como ligados a esa misma experiencia que se va a llamar “sensoriomotriz”.

La acción intencional sustituye en las teorías del *embodiment* la representación como explicación de la intencionalidad de la conciencia. No es necesario hablar la intencionalidad remitida a estados mentales con contenido proposicional o conceptual, que precederían a la acción (por ejemplo, Hanna y Maiese, 2009, p. 90): el significado lo otorgan los mismos procesos corporales interactuando con procesos neuronales, hormonales, etc. Mejor dicho, la intencionalidad es producto de la interacción de todos estos procesos, incluyendo el mundo en el cual está embebido el individuo. Todas las emociones incluso son entendidas como “impulsos” con contenido no conceptual, de índole corporal de los cuales emerge una acción particular (Thompson, 2007, citado por Sheets-Johnstone, 2011, p. 473). No hay un componente mental, como una experiencia distinta a la acción efectiva de coger el vaso: lograr una acción efectiva involucra esa tendencia guiada por dinámicas corporales (por ejemplo la resequedad en la garganta producida por un proceso de deshidratación) en entornos particulares.

En últimas, para las perspectivas del *embodiment*, la acción intencional “materializa” los procesos cognitivos. Se puede replicar que estos procesos ya se habían materializado al poner al cerebro como correlato de lo mental, tal como ocurre en el fisicalismo de las ciencias cognitivas. Sin embargo, desde el *embodiment*, el cerebro “biologiza” la metáfora del computador, encuentra un *hardware* con una estructura orgánica; pero esto no soluciona el problema de la dicotomía entre mente-materia, pues continúa ubicando a la cognición en procesos internos. Para estas perspectivas de *embodiment* los procesos neuronales influyen en la emergencia de lo mental, pero en tanto interactúan con un cuerpo embebido en entornos particulares (Clark, 1999); la mente es un producto que emerge de la interacción entre cerebro, cuerpo y mundo.

Siguiendo a Merleau-Ponty, mientras que para las ciencias cognitivas tradicionales la mente es algo que ocurre “adentro”, para el *embodiment*, lo mental no es otra cosa que las maneras como lidiamos con el mundo. Lidar implica que mediante la acción el sujeto interactúa con el mundo y sus leyes, y que mediante esa acción le confiere significados, que no son más que maneras de interactuar con él.

Pero al “exteriorizarse” la cognición, al sacarla al cuerpo y enfocarse en esa relación de la acción intencional con el mundo, no puede perderse la estructura que proporcionaba la perspectiva de la mente como algo interno. Para que la cognición pueda sacarse debe garantizarse esa capacidad de aprehender la realidad estructurada, como lo ofrecía la mente representacional. La mente interiorizada ofrecía categorías como estructuras fijas, organizadas, que garantizaban que la realidad representada fuera claramente aprehendida. El mundo se conocía porque se tenía la capacidad de organizarlo mentalmente (Garavito y Yáñez, 2011a). Cuando esta estructura se pierde en función de sacar la cognición al cuerpo y el mundo, se tiene que proveer de otra manera.

Merleau-Ponty ya habla de esa coherencia de la totalidad de los movimientos en función de la cosa, y en otras propuestas más contemporáneas hablan de la acción intencional en función de unos esquemas de acción: un conjunto de movimientos organizados en función de una relación particular con el mundo. La cosa o cosas, entendidas como direcciones o “jalonadores” de las acciones al mundo, son indispensables para entender la coherencia de los movimientos.

Desde las teorías del *embodiment*, como la conciencia intencional es conciencia corporizada, se considera que no existe conciencia si el cuerpo no está dirigido a algo en el mundo. Esto incluye cualquier tipo de conciencia, como cualquier cognición pre-reflexiva y la cognición corporal primitiva. Para ellos, la condición de ser seres situados y corporizados, de ser en últimas organismos vivientes, indica que siempre hay cosas pasando, es decir, el mundo de cosas, personas, lugares, eventos, etc.; seres en un mundo que llama, que pide se le dirija la atención. En últimas, para las perspectivas de *embodiment* una conciencia no intencional sería lo mismo que una conciencia en el aire (Hanna y Maiese, 2009, p. 62-63).

Para entenderse como parte de “acciones intencionales” y de índole cognitivo, los movimientos deben estar involucrados en un esquema, por lo que el movimiento *en sí mismo* pierde su interés para las perspectivas del *embodiment*. Por ejemplo, Bertenthal y Longo (2008, p. 324), diferencian las acciones cognitivas de los movimientos porque están dirigidas a metas concretas; y Hanna y Maiese distinguen las acciones intencionales de los movimientos no intencionales “causados accidentalmente”. Mientras que un movimiento con contenido intencional es mover el brazo para saludar a un amigo, un movimiento que simplemente le pasa a uno es el levantamiento del brazo por un hábito, o porque alguien se lo mueve a uno (Hanna y Maiese, 2009, p. 174).

Mientras que las acciones intencionales hacen parte de una actividad mental de un “agente”, los movimientos no intencionales son meros sucesos que le pasan al cuerpo accidentalmente (Hanna y Maiese, 2009, p. 174), o “espasmos” como lo indicaba el psicólogo Henri Wallon (1941/2000). Desde esta perspectiva, estos espasmos, o sucesos que le pasan al cuerpo no son relevantes para dar cuenta de la experiencia consciente, por lo que no deberían interesar a la fenomenología porque no dan cuenta de la naturaleza situada y corporizada de los organismos.

Y es aquí que surge el problema para entender la animación como experiencia originaria. Si las experiencias fenoménicas son experiencias conscientes, y si la conciencia se relaciona con la acción intencional, entonces el movimiento en sí mismo es desechado de tajo de la fenomenología. Por eso es que Hanna y Maiese llaman accidentes a ciertos tipos de movimientos; y si un movimiento es un accidente, no puede ser en sí mismo una experiencia importante ni mucho menos originaria.

Siguiendo los argumentos de estos autores encontramos lo siguiente:

(...) lo que distingue las acciones intencionales (p. ej. levantar el brazo) de las meras ocurrencias (p. ej. que se alce el brazo) son las operaciones causalmente eficaces de cierta actividad mental de un agente intencional que está esencialmente corporizado, dadas dichas operaciones a lo largo de todo el tiempo en el que algunos de los movimientos corporales de ese agente surgen *ocultamente* en lo neurobiológico y luego se muestran *abiertamente* y en lo comportamental. *Todos* estos movimientos corporales son los movimientos *intencionales* del agente (2009, p. 103, traducción mía).

Esa necesidad de eficacia causal se confunde con la necesidad de la conciencia de estar dirigida hacia algo. Como lo mental se traduce en el *embodiment* en experiencia motora, parece que esas representaciones de cosas, se traducen también a una relación acciones-cosas en el mundo. Aquellos movimientos que no pasen por esa relación efectiva, les pasa lo mismo que a aquellas representaciones que, desde la perspectiva mentalista, no pasan por la conciencia: simplemente no existen. Los movimientos aislados dejan de ser relevantes para toda experiencia consciente.

Al mismo tiempo, la dicotomía interno-externo que ha caracterizado el problema mente-cuerpo, se mantiene todavía. Lo cubierto, lo interno como los procesos neuronales y lo externo como el comportamiento efectivo. Otros como Thompson por ejemplo, (2007, citado por Sheets-Johnstone, 2011, p. 463) agregan a las emociones entre esos procesos “internos” invisibles. La emoción se entiende como la emergencia de un impulso de algo, como una tendencia “hacia”; de la misma manera la intencionalidad es una dirección hacia algo.

Si la dualidad oculto/abierto del dualismo mente-cuerpo se conserva, ¿qué es lo que hace que el cuerpo se vea como parte de los procesos que llamamos mentales?, ¿por qué no mantener la postura fisicalista, para la cual los procesos neuronales, lo *oculto* es idéntico a aquello que hasta ahora hemos llamado mente? Hanna y Maiese resuelven el problema, diciendo que la mente es “sincrónica” con los procesos abiertos y los ocultos; es decir, aparece siempre con ellos, por lo que no vale la pena abstraerla de éstos para otorgarle una sustancialidad diferente:

(...) *ya que* la actividad mental causalmente eficaz del agente está necesariamente y completamente encarnada neurobiológicamente, y *ya que* esa actividad mental es también sincrónica con el proceso completo de dos partes que abarca tanto el proceso neurobiológico oculto relevante como el proceso abierto comportamental pertinente, *se sigue necesariamente que* no hay brechas viciantes, metafísicas o temporales, de ninguna clase entre la actividad mental del agente y sus movimientos corporales intencionales (Hanna y Maiese, 2009, p. 103. Traducción mía).

Esa sincronía significa que la mente está “embebida” en ambos procesos. O en palabras de Hanna y Maiese, ser un agente cognitivo se correlaciona con la acción intencional que a la vez involucra unos procesos neurobiológicos (2009, p. 103). Como no existe lo mental por fuera de estos procesos, entonces se infiere que lo mental tiene que ver con ellos.

De nuevo, desde la perspectiva de la animación como experiencia originaria, preocupa que aquello que se llama mental, sea idéntico a “movimientos corporales intencionales”. Porque necesariamente, esto nos remite a esas acciones configuradas en torno a objetos concretos del mundo, fuera de los cuales los movimientos son prácticamente inexistentes para la experiencia consciente.

Hay algo de lo que carecen estas perspectivas, ese reconocimiento de la animación en sí misma en su relación con la experiencia consciente de subjetividad, del mundo y de los otros. Y esto de lo que carecen vicia, no solamente la explicación de la experiencia consciente adulta, sino que, según lo que interesa en este trabajo, vicia la explicación del *origen* de dichas experiencias conscientes.

Por tal razón, y siguiendo la fenomenología constructiva de Sheets-Johnstone, en este trabajo se ubicarán las perspectivas del *embodiment* dentro de la “actitud natural” que hay que suspender si se quiere hacer verdaderamente fenomenología. Esto porque, aunque dicha perspectiva relaciona la experiencia consciente con la experiencia motora, tiene un problema que incluso caracteriza toda explicación de lo cognitivo desde las ciencias cognitivas (ya sea las explicaciones clásicas de lo cognitivo o el *embodiment*): parcializa el movimiento, dividiéndolo en unidades objetivables fácilmente reconocibles que se relacionan con porciones significadas de la realidad (Sheets-Johnstone, 2011, p. 477). Siguiendo la propuesta de la animación, esta postura vela la esencia de la experiencia consciente, que no

se limita a una objetivación de la realidad; no es solamente un estar en el mundo, sino ser-en-el-mundo.

Aunque desde el *embodiment* se busca sacar lo cognitivo de los confines del mundo interno en el que lo habían ubicado las ciencias cognitivas, la actitud natural del espectador interesado no cambia: todavía hablamos de un agente y de un mundo y la acción intencional dista mucho de retener el concepto de movimiento y de animación *primordial* de Sheets-Johnstone.

Antes del enfoque del movimiento como experiencia originaria, hay que revisar cómo esa visión de la acción intencional desde las teorías del *embodiment*, es visible también en las perspectivas constructivistas del desarrollo cognitivo. De hecho, Jean Piaget es considerado, por las psicólogas Thelen y Smith, (1994, p. 44), como uno de los precursores de la explicación del desarrollo desde la teoría de los sistemas dinámicos⁶, que hace parte de las perspectivas del *embodiment*.

Aquí interesa plantear el problema de la acción intencional en el desarrollo, porque precisamente este será el punto de partida de este trabajo para distinguir entre la *animación primordial* y la acción intencional en la indagación por la aparición de la conciencia de sí mismo, del mundo y de los otros.

1.3 La intencionalidad motora en la psicología del desarrollo

1.3.1 La propuesta de Jean Piaget

La actitud natural en la psicología del desarrollo ve a la acción, y no al movimiento, como la explicación del origen del conocimiento del mundo objetivo. Desde la perspectiva constructivista de Jean Piaget, al igual que en las perspectivas del *embodiment*, el desarrollo cognitivo depende de la aparición de acciones estructuradas que están dirigidas a objetos específicos en el mundo. Como se vio antes, estas acciones que son cognitivamente relevantes son diferentes de los movimientos *per se* (Bertenthal y Longo, 2008), que si bien son evidentes desde el nacimiento, no pueden entenderse como cognitivos hasta que se encuentran organizados en su relación con objetos.

⁶ Esta afirmación la hacen con la salvedad de que, en la explicación de las formas de cognición posteriores a la primera infancia, Piaget se desentiende de la experiencia sensoriomotriz para hablar de estructuras superiores de índole mental (Thelen y Smith, 1994, p. 162).

La cercanía de las perspectivas del *embodiment* a la explicación piagetiana del origen de la cognición, los hace compartir, tanto a Piaget como al *embodiment* los mismos problemas cuando se define la experiencia consciente. Piaget debe resolver también el problema de la intencionalidad sin recurrir a contenidos representacionales; esto si quiere decir que la intencionalidad caracteriza también la experiencia sensoriomotriz. De lo contrario se tendría que aceptar que la relación cognitiva con el mundo aparece con la formación de los contenidos representacionales (es decir, de lo mental); si se asegura que las primeras representaciones aparecen alrededor de los dos años, con el desarrollo lingüístico, entonces casi que la experiencia previa a la aparición de dichas representaciones no sería de interés para el investigador del desarrollo de la cognición. Sin embargo, en el caso de Piaget, la experiencia sensoriomotriz, es decir, las experiencias previas a la representación, son experiencias de índole cognitivo.

De igual modo, Piaget se encuentra en una encrucijada en la explicación de la conciencia: si la intencionalidad (el “ser acerca de” de la conciencia) es representacional o si se puede hablar de intencionalidad motora, al estilo de Merleau-Ponty. Desde la explicación de Brentano de la intencionalidad, Piaget debía aceptar que no hay experiencia consciente previa a las representaciones. Pero entonces ¿para qué estudiar al bebé si sus experiencias no son conscientes?, ¿de qué sirve estudiar al bebé para entender el origen de la cognición?

Piaget (1936/1972), resuelve este problema diciendo que, si bien la intencionalidad está relacionada con la representación, hay intencionalidad relacionada con la inteligencia anterior a la formación de las representaciones. Es decir, en la inteligencia sensoriomotriz ya se observa una relación intencional con el mundo. Para mostrar esta intencionalidad, Piaget distingue entre los movimientos ligados a reacciones reflejas (que no son intencionales) y las acciones que son en sí mismas intencionales.

Esa distinción entre reacciones y acciones intencionales depende de la relación concreta de los movimientos con el mundo. Así, Piaget dirá, lo que las distingue son: “el número de intermediarios que se interponen entre el estímulo del acto y su resultado” (Piaget, 1936/1972, p. 111). Esto significa que, lo que hace que una acción sea intencional y no mera reacción es que los movimientos se organizan en función de la modificación de una situación en la que se encuentra el objeto respecto del sujeto. Es decir, las acciones intencionales

suponen una experiencia consciente de los objetos en el mundo y de la relación de dichas acciones con efectos concretos sobre esos objetos.

Así, hay una semejanza con lo dicho por Merleau-Ponty porque cada acción involucra una relación de la conciencia con los objetos en el mundo. Y que el “ser-acerca-de” de la conciencia no requiere necesariamente de un contenido representacional (por lo menos en los primeros momentos del desarrollo cognitivo, en el caso de Piaget). Lo que aporta Piaget es el reconocimiento de que esta relación tiene un origen, en el que, primero, el bebé no tiene intencionalidad motora porque simplemente no reconoce que el mundo está constituido por objetos, y segundo, no relaciona sus acciones con efectos sobre esos objetos. La intencionalidad motora aparecerá progresivamente, en tanto el mundo y los movimientos se enfrentan a relaciones entre sí cada vez más complejas, que exigen que el bebé modifique sus acciones en función del objeto y el objeto se deje asimilar a las acciones del bebé.

Por tal razón, la intencionalidad motora tiene que ver, en Piaget, con la aparición de la noción de objeto, cuyas primeras versiones aparecen alrededor de los cuatro meses pero que solo se consolida muy cerca del segundo año de edad (Piaget, 1954/1979). La adquisición de la noción de objeto, es un proceso mediante el cual el bebé va progresivamente reconociendo que el mundo está compuesto por objetos independientes, que cumplen con ciertas leyes (por ejemplo, que cuando dos objetos sólidos se encuentran chocan el uno con el otro).

Esta relación entre la emergencia de la intencionalidad motora y la aparición de la noción de objeto no es accidental, porque el reconocimiento de los objetos como entidades individuales implica a su vez reconocer que ciertas acciones permiten la modificación de las condiciones iniciales de dichos objetos (por ejemplo, que la acción “empujar” permite el desplazamiento del objeto), o permiten la modificación de la relación de dichos objetos con respecto al sujeto (que “girar” permite ver del objeto una cara oculta). Esto a la vez supone que el bebé reconoce la relación entre las condiciones iniciales del objeto (por ejemplo, el que un carrito de juguete se encuentre a cierta distancia respecto de su cuerpo) y la acción o acciones dirigidas a la modificación de esa situación inicial (por ejemplo, estirar el brazo para jalar una manta, encima de la cual está el carrito): “Así, la intencionalidad se define por la conciencia del deseo o de la dirección del acto, siendo esta misma conciencia función del número de acciones intermedias que han sido precisas para el acto principal” (Piaget, 1936/1972, p. 112).

Según Piaget, a los cuatro meses aparecen los primeros comportamientos que indican la intencionalidad en la acción: el bebé repite acciones placenteras como sacudir una capota colgada en las barandas de la cuna (1936/1972, p. 119). Esta acción no indica intencionalidad como tal, porque para Piaget, el bebé que mueve la manta todavía no reconoce que una serie de acciones pueden modificar las relaciones con el mundo; para Piaget el niño de cuatro meses, solamente reacciona (no actúa) a una situación placentera repitiendo unos movimientos inmediatamente anteriores.

Solo hasta los ocho meses aproximadamente, Piaget reconoce que el niño tiene acciones y no simplemente reacciones; es decir movimientos con intencionalidad, cuando por ejemplo, el bebé levanta una manta para obtener el juguete que se ha escondido debajo de ella. Para Piaget desde los ocho meses se comienza a reconocer que los objetos son entidades constantes, cuyas propiedades son independientes de los mismos sujetos. El universo se vuelve objetivo, y esto trae como consecuencia que se destaque el *yo*. Esto quiere decir, en los términos piagetianos, que no solo las acciones intencionales conducen al reconocimiento del mundo, sino que a partir de éstas emerge una conciencia intencional, o de un *sí mismo* que es causa, mediante su acción, de efectos en el mundo (Piaget, 1936/1972, p. 114). Por ejemplo, el niño que jala la manta, comienza a reconocerse como causa del movimiento de los objetos, una causa distinta a otras en el mundo.

Vale la pena subrayar de lo dicho hasta ahora un aspecto indispensable para éste trabajo: *En últimas, la propuesta piagetiana de la relación de la acción intencional con efectos en los objetos, implica que el bebé comienza, con dichas acciones, a distinguir los objetos en el mundo como algo independiente del sí mismo. Básicamente la acción intencional permite dilucidar que el yo y el mundo son dos cosas separadas, que se relacionan a través de dicha acción intencional.*

1.3.2 El recién nacido y la experiencia de sí mismo y del mundo desde la psicología del desarrollo.

Nacemos moviéndonos. Pero ¿qué ha interesado del movimiento a la psicología del desarrollo?, ¿cómo se han relacionado los primeros movimientos con la emergencia del conocimiento del mundo y de un *sí mismo*?

Los movimientos que primero interesan a los psicólogos son los reflejos. Éstos se consideran el origen de las acciones intencionales que realmente involucran una relación cognitiva con el mundo. Como origen de dichas acciones, los reflejos se van a diferenciar de aquellos movimientos no estructurados que no tienen ninguna relación con las experiencias cognitivas (lo que “simplemente le pasa a uno”, de Hanna y Maiese). Para Henri Wallon (1941/2000) por ejemplo, los reflejos se diferencian de un conjunto de movimientos azarosos; movimientos espasmódicos y parecidos al “baile de san Vito” es decir, movimientos completamente involuntarios, que presenta el bebé en sus primeras semanas de vida. Estos se caracterizan, según Wallon, por no tener conexiones causales (ni principio ni fin determinado) por lo que no tienen algún tipo de estructura y mucho menos intencionalidad. A diferencia de otros movimientos, incluso involuntarios, estos parecerían generar al bebé –por lo menos así interpreta Wallon las expresiones faciales del recién nacido- estupor y “sensación de impotencia” (Wallon, 1941/2000, p. 52).

Estos problemas no parecen presentarse con los reflejos ¿Por qué los reflejos importan en la psicología del desarrollo sin ser acciones intencionales? Porque tanto los reflejos como las acciones intencionales son *organizaciones* (Piaget, 1936/1972, p. 51). Piaget ve que los reflejos aunque reacciones mecánicas, determinadas filogenéticamente, son organizados, con un principio y fin determinados, al mismo tiempo que implican una relación concreta con el mundo, así esta no sea intencional (el reflejo de succión por ejemplo, involucra una serie de movimientos de los músculos de la boca y de la lengua fácilmente identificables, y una relación con ciertos objetos que lo hace un reflejo relacionado con la alimentación). A pesar de ser estructurados, las acciones intencionales, que desde ahora se llamarán *esquemas de acción* (es decir, sistemas de movimientos organizados en función de una relación particular con el mundo), son organizaciones más sofisticadas y posteriores a los reflejos.

Sin embargo, los reflejos están en el origen de la cognición porque posibilitan un primer anclaje del bebé con el mundo; ese “jalonamiento” hacia fuera del que se ha hablado antes. En la teoría piagetiana los reflejos permiten que el bebé se sumerja en el mundo, que se interese por él en un momento de la existencia humana en la que el mundo no significa nada. La experiencia del bebé, tal como la describe Piaget, hace pensar que el mundo para el recién nacido es un conglomerado de sensaciones caóticas, que constantemente aparecen y

desaparecen (al aparecer y desaparecer del campo perceptual). Incluso el propio cuerpo, por lo menos en las partes que son visibles son conectadas a ese caos del mundo.

A pesar de eso, la experiencia es egocéntrica, entendida como carente del reconocimiento de las perspectivas de los otros y limitada a aquello que está dentro del campo perceptual. Sólo que, para Piaget, las primeras etapas de la infancia se caracterizan por un “narcisismo sin Narciso” (Piaget e Inhelder, 1969/2007, p.32), porque no hay reconocimiento de un yo y una distinción de este con el mundo objetivo: “(...) todo lo que es percibido es centrado sobre la actividad propia: el yo se encuentra, en primer lugar, en el centro de la realidad, debido precisamente a que es inconsciente de sí mismo (...)” (Piaget, 1964/1991, p. 22). El yo, el mundo y los otros existen en un proceso de diferenciación producto de la actividad sensoriomotriz:

(...) el mundo exterior se objetivará en la medida en que el yo se construirá como actividad subjetiva o interior. Dicho de otra forma, la consciencia se inicia mediante un egocentrismo inconsciente e integral, mientras que los progresos de la inteligencia sensorio-motriz desembocan en la construcción de un universo objetivo, en el cual el propio cuerpo aparece como un elemento entre los demás, y al cual se opone la vida interior, localizada en ese cuerpo propio. (Piaget, 1964/1991, pp. 22-23)

Las actividades objetivadoras y subjetivadoras (es decir, aquellas que forman el yo y el *mundo*) se dan a través de las acciones intencionales. Pero antes de estas están los reflejos que son movimientos con una estructura determinada biológicamente. Esto determina la actitud natural en la psicología del desarrollo: para que el bebé tenga una experiencia consciente del mundo y de sí mismo, no basta con una experiencia de movimiento. El movimiento debe estructurarse en esquemas que están dirigidos hacia metas concretas en el mundo. Los reflejos tienen estructura pero son los esquemas de acción los que permitirán una relación consciente con el mundo.

Para ver ese proceso del paso de los reflejos a la acción intencional ilustrémoslo con un ejemplo de Piaget. Él caracteriza el desarrollo de la visión a partir de las observaciones de dos de sus hijos. Observa que, mientras un bebé de 16 días de nacido cambia de expresión al ver un fósforo encendido pero no lo sigue con la mirada, un bebé de un mes de nacido ya

comienza a seguir los objetos con sus ojos. Piaget se pregunta “¿Cuál es, pues, el motor de la conducta del niño?” (1936/1972, p. 51), a lo que responde:

Solo la necesidad de mirar puede desempeñar esta función. Lo mismo que, a partir de los primeros días, el recién nacido reacciona a la luz y la busca, ya que el ejercicio reflejo concomitante a esta percepción hace de ella una necesidad, el ejercicio de la mirada basta para conferir un valor funcional a los objetos susceptibles de ser seguidos por los ojos en cuanto la mirada se afirma para seguir una mancha en movimiento. (Piaget, 1936/1972, p. 51).

A Piaget le interesa ver ese conjunto organizado de movimientos como un acceso del bebé al mundo objetivo. Y el reflejo jalona hacia el mundo porque crea una *necesidad*, la necesidad de satisfacer al reflejo. El ver el reflejo a través de la necesidad es interesante porque hace ver al reflejo como un configurador de relaciones entre el ser humano con el mundo que no son flexibles, que no pueden ser de otro modo. Mientras que la acción intencional ya implica una flexibilidad, una multiplicidad de formas de relacionarse con el mundo, el reflejo es más impositivo al respecto.

Esta idea se fortalece con el uso de la analogía de la alimentación. Con ésta Piaget ve que los reflejos operan en el sujeto de la misma manera que lo hace el hambre: jalonan a la alimentación, en otros casos no de comida, sino de otras partes del mundo: “(...) si el niño mira los objetos que se desplazan, es simplemente, al principio, porque constituyen un *alimento* para la actividad de la mirada” (1936/1972, p. 51, cursiva mía).

Si los reflejos crean necesidades, y además son mecanismos biológicos heredados (Piaget, 1936/1972, p. 31) entonces los reflejos son una estrategia biológicamente heredada que garantiza una manera particular de vérselas con el mundo. Pero para hablar de constructivismo en los términos de Piaget, la experiencia del mundo no puede limitarse a la que proporciona inicialmente el reflejo. Una vez el reflejo jalona al bebé a una relación con el mundo, la acción ya involucra un aprendizaje dado por la experiencia individual. Ese es el verdadero origen del conocimiento para Piaget (1936/1972, p. 31). Con la experiencia el reflejo se modifica y con ello la manera de satisfacerse: “Más tarde, cuando las distintas acomodaciones a la distancia, al relieve, etc., enriquezcan la percepción visual, los objetos

seguidos por los ojos servirán de alimentos más diferenciados a estas operaciones múltiples” (Piaget, 1936/1972, p. 51). El reflejo jalona hacia el mundo, pero el mundo también jalona a maneras específicas de relacionarse con él. Esa tensión de la satisfacción de unas necesidades propias y las imposiciones del mundo se resumirán en dos procesos piagetianos: la asimilación y la acomodación.⁷

Todavía pasará mucho tiempo en la vida del bebé antes de que se hable de cognición en la experiencia de mirar: incluso el niño, que al mes de nacido sigue la cerilla con la mirada, todavía no tiene una relación cognitiva con su entorno, no lo experimenta ni lo vive realmente. El movimiento de seguir el objeto solamente será una transformación del reflejo por las relaciones concretas.

Desde la perspectiva de Piaget y aún más evidente desde la perspectiva de Wallon, el neonato es un sujeto completamente presa de unas necesidades biológicas. El mundo no tiene ningún significado para él; el bebé se relaciona con las cosas como se relaciona con la leche materna: satisfacen un reflejo, están en función absoluta de sus necesidades mecánicas que no requieren un involucrarse con el mundo.

Posteriormente, ese primer acceso al mundo será el origen de las acciones estructuradas en esquemas de acción, que en el caso de la mirada incluirán, no solamente ese movimiento pupilar sino todo un conjunto de movimientos organizados en función de una acción intencional como por ejemplo, reconocer un objeto luminoso a distancia. La visión se vuelve “objetiva” y el mundo comienza a tener sentido más allá de los aspectos funcionales.

Desde la perspectiva constructivista piagetiana, es importante que los reflejos solo sean bosquejos de las acciones intencionales. De otra manera esta perspectiva se acercaría a las asociacionistas (o conductistas en el término contemporáneo) para las que la acción es una simple consecuencia, corporalmente traducida, del impacto que el ambiente tiene sobre el organismo. Para el asociacionismo el comportamiento a lo largo de la vida si tiene un aire de continuidad con los reflejos del nacimiento, pero para la perspectiva de Piaget algo cambia en estos reflejos para que puedan explicar la cognición. Los reflejos dan paso a los esquemas de acción.

⁷ La asimilación y la acomodación son dos procesos básicos de la adaptación. Mientras que la asimilación es el proceso mediante el cual el individuo organiza el mundo en función de sus esquemas, la acomodación implica la reorganización de los esquemas en función de las demandas del mundo (Piaget, 1936/1972).

La diferencia fundamental entre un reflejo y un esquema de acción es que éste último confiere significado al mundo. Mientras que el reflejo de las pupilas *ancla* al niño con el mundo sin sentido, con el esquema el niño entiende el mundo al desempeñar acciones con el interés específico de producir efectos concretos en él. El esquema de acción, como el de coger objetos e introducirlos en un contenedor, tiene antecedentes reflejos como el de prensión. Sin embargo, el agarrar un objeto específico e introducirlo en otro en el que cabe, implica esa relación de la que se ha hablado antes, en la que el niño tiene una relación intencional con el mundo, en la que reconoce la relación que existe entre su acción y efectos concretos en el mundo. En últimas, esto implica que el niño le ha conferido al mundo un significado, a través de su relación activa con él. Que le otorgue significado implica además que el esquema de acción tiene la propiedad de generalización: es decir, ciertas maneras de actuar (ciertos esquemas de acción) coinciden con ciertas cosas en el mundo, y no solo con una particular: en otras palabras, una vez adquirido el esquema, este puede ser replicado en condiciones semejantes.

La relación de la acción con el conocimiento desde la perspectiva piagetiana, deja claro que no todos los movimientos están relacionados con las experiencias mentales. Los movimientos que no están configurados en esquemas de acción no son relevantes para la explicación de los procesos cognitivos del organismo; del mismo modo no existe para el organismo la realidad que no se aprehende por medio de dichos esquemas (Piaget, 1967/1975, p. 7). Según Piaget (1936/1972, 1967/1975), organizar las acciones en un sistema permite que, en condiciones semejantes, se reproduzcan las mismas acciones, es decir, que la realidad se signifique de la misma manera una y otra vez. Esto implica que, desde que despertamos, estaríamos significando nuestra realidad porque ya hemos incorporado los esquemas de acción necesarios para poderla aprehender. Preparar el desayuno y comérmelo son esquemas de acción que provienen de las experiencias pasadas. Incluso pensar un problema filosófico es posible gracias a los esquemas una vez se han vuelto mentales. Estos esquemas de acción mentales llamados operatorios, son el culmen, para Piaget, de todo el proceso de generalización de los esquemas de acción. Estos esquemas operatorios son los que hacen que tenga sentido toda la teoría de los esquemas. Mientras que los esquemas de acción sensoriomotores configuran el “estado de menor conocimiento” los esquemas de acción operatorios constituyen el “estado de mayor conocimiento”.

Si el movimiento por sí mismo no explica la cognición en cualquier momento del desarrollo, mucho menos se entiende como una experiencia primordial previa a toda organización en función de una tarea específica. En el constructivismo piagetiano, toda relación cognoscitiva con el mundo, en sus etapas iniciales, involucra estas acciones organizadas, por lo que no es posible pensar que hay una experiencia del mundo y de sí mismo anterior a esas acciones. En general el recién nacido se verá, desde la perspectiva de Piaget y Wallon, como carente de una experiencia de mundo y de sí, porque la verdadera experiencia cognoscitiva será posterior. Incluso, esos esquemas de acción originarios, el primer conocimiento del mundo y de sí mismo, parecen disolverse hasta desaparecer del interés del psicólogo cognitivo cuando predominan las acciones mentales.

Entonces ¿dónde queda esa distinción entre sí mismo y mundo que se infirió, al final del apartado anterior, como consecuencia de la acción intencional? Se dijo que las acciones intencionales son esquemas que deben involucrar un reconocimiento de la relación de la situación del propio cuerpo con respecto del mundo; de ahí que la acción logre modificar dicha relación. Esta particularidad que involucraría desde una perspectiva de *embodiment* el reconocimiento y el estudio de un sí mismo corporal y tal vez la aparición de un sentido de agencia, no es sin embargo, trabajado por Piaget. Incluso para este autor, aunque el mundo es egocéntrico, el niño no tiene un conocimiento consciente de su sí mismo hasta casi el final del primer año en el que comienza a reconocer que los objetos del mundo tienen un estatus diferente al de la vida interior, al de la experiencia subjetiva. Hay que notar que Piaget distingue entre el cuerpo como un “elemento” más del mundo de las cosas, y la experiencia subjetiva. Esto será indispensable para lo que aquí se trabajará posteriormente.

Para Piaget, solo al final del segundo año, aparece una conformación del mundo material (que involucra el cuerpo y los otros seres humanos) y el mundo subjetivo. Ya no sólo se reconocen los objetos sino la relación entre ellos, en un mundo en el que ocupan un espacio y una temporalidad generales, que para Piaget se aprehenden en las coordinaciones sensoriomotrices (por ejemplo, en la acción con los objetos se reconoce que algunos están en un plano diferente que otros). El cuerpo se reconoce mejor y se involucra en las relaciones entre los objetos, es decir, este tendrá unas propiedades materiales al igual que las cosas, y con las cuales tiene que lidiar (así mismo como reconoce que un objeto choca cuando se

enfrenta a otro, el cuerpo también es una barrera de las cosas por su misma solidez) (Piaget, 1964/1991).

Desde el enfoque que aquí se está dando, habrá que remitirse a las consecuencias de la intencionalidad en lo motor, a lo que respecta al conocimiento de sí mismo y de agencia. El que Piaget no vea estos conocimientos en el periodo sensoriomotor, tendría que ver más bien con la actitud natural de la psicología. Porque finalmente a Piaget le interesa entender el paso de una intencionalidad motora a una mental, y solo ve posible una configuración de la identidad a través de esta última.

1.4 El movimiento como experiencia primordial

La propuesta de Piaget refleja, al igual que la propuesta de Merleau-Ponty y de las perspectivas del *embodiment*, la actitud natural en la caracterización de lo que *importa* de la acción, cuando se está hablando de la aparición de la conciencia de sí mismo y del mundo. En aras de explicar esa relación de la acción intencional con el mundo, es decir, una acción que en sí misma liga a la conciencia con una perspectiva del mundo, que en últimas es un mundo de objetos, se pierde la esencia del movimiento y del sentir cinestésico como experiencia primordial. Esto porque el movimiento que termina interesando es aquel que está sometido a las organizaciones impuestas en función de unas metas concretas (como es la acción intencional en Piaget). La acción intencional está completamente desobjetivizada en función de la objetividad: cuando la acción se dirige al mundo no es una experiencia vital, o primordial sino que está en función de un mundo que requiere ser objetivado.

Desde esa perspectiva, la visión de la animación en la fenomenología constructiva de Sheets-Johnstone no tiene cabida, pues no se remite a dicha objetivación. Para entender la animación como experiencia originaria, hay que entender el movimiento y su relación con la experiencia subjetiva de manera distinta a la acción intencional. Para esto, hay que entender la animación como un hecho primordial, no sólo del ser humano sino de todas las formas vivientes.

1.4.1 Uexküll y el umwelt.

El etólogo Jakob von Uexküll, a comienzos del siglo XX, propuso un entendimiento de los seres vivos que le ha valido ser reconocido por los teóricos del *embodiment* como uno de los autores que cambian la manera de entender las relaciones de los organismos con su mundo. El término al cual liga su teoría es el de *umwelt*, en español “mundo circundante”. Con este se refiere a que el medio ambiente que los científicos ven como la única realidad que comparten todos los organismos, es una realidad finalmente antropocéntrica (Uexküll, 1934/1957). Según él, ese medio ambiente es muy distinto al mundo de cada animal, que está determinado por la interacción de las características físicas y motoras del organismo y una realidad de la que éste se apropia a través de esa corporalidad:

(...) los mundos rodean a los sujetos (...) cuando hayamos saciado nuestros ojos con la contemplación de esos millares de mundos, pasemos a considerarlos en particular y en detalle. Sentiremos entonces acrecentada nuestra admiración al contemplar la perfecta coincidencia de la organización corpórea con el mundo circundante [*umwelt*]. Nada queda abandonado al azar. Todo se adapta a todo. El sol del mundo circundante contiene la medida del ojo, y el ojo del animal contiene la medida del sol en su mundo. Así como son distintos los ojos de cada animal, así son distintos en cada mundo el sol y el cielo (Uexküll, 1920/1945, p. 80)

Uexküll trata de descifrar algunos de esos mundos a partir de sus conocimientos en etología. Comienza con una descripción de las condiciones fisiológicas de los animales, cómo estas interactúan con su entorno y, a partir de esto comienza a vislumbrarse una intuición de la experiencia subjetiva de los animales, lo que es ser como determinado animal. Esto es lo que dice, por ejemplo, de la experiencia de una medusa:

La brillante medusa no siente del mundo nada más que el golpe de sus propios remos, con el que introduce en su cuerpo y expulsa de su cuerpo la corriente nutritiva del agua marina. Merced a ese golpe de remos, que es al propio tiempo el latido de su corazón, la medusa nada y respira, flotando y descansando encerrada en sí misma (1920/1945, p. 79).

La descripción del organismo en su mundo se vuelve en estos términos un problema fenomenológico porque remite inmediatamente a cómo es el mundo *para* tal organismo. Aquí Uexküll está siguiendo el principio de que, si la experiencia subjetiva tiene que ver con las maneras como se está en el mundo, entonces basta observar cómo se lidia con el mundo para hacernos a una idea de esas experiencias subjetivas (Uexküll, 1934/1957, p. 5). Si existen tantos mundos como organismos es porque a cada uno el mundo aparece de maneras distintas. Esa relación fenomenológica con el mundo se vuelve una relación fenomenológica consigo mismo: el mundo tal como le aparece al organismo tiene que ver con quién es él, específicamente con sus movimientos y como éstos entran en una relación armónica con el entorno que se convierte en un mundo para él.

En esa relación del organismo con su mundo, se conforma una *melodía* (Uexküll, 1920/1945, p. 86). Con una melodía se refiere a un acoplamiento armónico, en el que organismo y mundo funcionan como una totalidad. Esta melodía, a la cual se refiere también Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento* (1953/1957, p. 225), no está dada de antemano, ni es una directriz que el sistema viviente se esfuerza por realizar; antes bien la melodía explica la relación de conjunto que se percibe en los procesos vitales, que incluye el que cualquier modificación en una de sus partes, modifica las dinámicas de las otras. Con esto, se sostiene que lo viviente no es simplemente un cúmulo de reacciones físico-químicas que se desatan mecánicamente por estimulación del entorno sino que conforma, con el mundo, una totalidad que tiene un sentido.

A nivel de esta totalidad, la idea de melodía no solo explica que el organismo y su mundo se vean como un todo armónico, sino que incluso explicaría las interacciones entre los diferentes subsistemas que conforman al organismo como tal: Uexküll señala que las células que conforman su cuerpo no están estructuralmente determinadas de manera rígida, gracias a un “director central” sino que la organización depende de una interacción melódica que se da a ese nivel. En últimas, desde la perspectiva de Uexküll, a todos los niveles de lo vivo, las relaciones que se gestan se explican más en términos melódicos, que en términos de unas interacciones preestablecidas y de unas reacciones mecánicas. Así lo ejemplifica el autor:

Las acciones instintivas de muchos insectos, aunque trascurren según una ley, no suceden, empero, con constricción mecánica; de suerte que no puede inferirse una caja

de música en el órgano del director. El mejor ejemplo de esto nos lo da el gorgojo (*rhynchites*). Es éste un curculiónido de algunos milímetros, que recorta en la hoja del abedul una difícilísima línea matemática, con la cual puede enrollar la hoja como un cucurucho; durante esta operación ha de tener en cuenta las resistencias elásticas de la hoja y la corriente de la savia por las nervaduras. En este caso es imposible imaginar una caja de música, por complicada que sea, que domine y reproduzca los movimientos del animal. Estos impulsos sólo puede ejecutarlos el animal merced a impulsos cuya melodía constituye una constante transformación del órgano director, de suerte que responda a múltiples y variadas exigencias. (Uexküll, 1920/1945, p. 92).

En este caso, los procesos internos del organismo se organizan en función de la interacción con el mundo, por lo cual se puede decir que la estructura melódica interna es como es debido a la relación melódica con el mundo, en el que los mismos reguladores internos (el órgano director del que habla Uexküll) se modifican por esas dinámicas con el mundo exterior.

¿Por qué hablar de melodía para hablar del movimiento como experiencia originaria? Porque *melodía*, en el acoplamiento del organismo con su mundo circundante, remite necesariamente al fluir del movimiento, desde una perspectiva que aquí se considera más profunda, o en los términos de Sheets-Johnstone, más originaria que la acción intencional. Es por el hecho de moverse, como la cualidad propia de la vida, que el organismo se involucra en esa relación melódica con la realidad. Esto quiere decir que desde que sea animada, la vida *es* creación de melodía con su mundo circundante. Y por otro lado, que, debido a que las formas de darse la animación son distintas en cada organismo, los *umwelten* también lo son: esto explica que el mundo de la medusa se explique por el movimiento de sus remos, y que para el gorgojo la hoja se convierta en una parte importante de su supervivencia y por ende sea una parte importante de su entorno. Porque es el movimiento, conformando una unidad con el sistema perceptual, el que determina la manera como el sujeto aprehende el mundo, en que asume una parte del entorno como propio. La información proveniente del entorno y que pasa por nuestros sentidos, o *significado perceptual*, solo es una parte del proceso de aprehensión del mundo; siguiendo a Uexküll, el significado del movimiento, al estar interconectado con el significado perceptual, termina afectando a éste último, hasta el punto

de que cambia el objeto en sí mismo (Uexküll, 1934/1957, p. 10). Así, el árbol que se encuentra en la parte superior de la colina de un parque determinado, es un objeto para el niño que juega detrás de él a las escondidas, y otro muy distinto para la hormiga que experimenta las hojas como insumos para fabricar su propio alimento.

Estas afirmaciones, aunque parecen simplistas por limitar al movimiento toda la experiencia subjetiva (e incluso cognitiva) de los organismos, encierran la característica fundamental del ser vivo: *nacemos moviéndonos, antes que cualquier otra experiencia, nos movemos y tenemos la experiencia de que nos estamos moviendo*. Y como el movimiento no se da en el aire, sino que se da en el mundo, y como en sí mismo es creación de la melodía en la que el mundo adquiere un significado, como el contenido de la conciencia, entonces el movimiento es la experiencia básica que garantiza una experiencia subjetiva con el mundo.

Aquí hay que subrayar el tema de la animación como una experiencia fluida, porque como tal implica que no tiene un comienzo ni un fin; la experiencia del mundo junto con el sentir cinestésico, nunca se interrumpe, es la constante por el hecho de estar vivos y por ende por el hecho de estarnos moviendo. Incluso Sheets-Johnstone relacionará ese fluir de la experiencia cinestésica con el fluir del tiempo, siempre presente (Sheets-Johnstone, 2006).

1.4.2 Hablar de experiencia cinética y cinestésica y no de acción.

Como se ha dicho, autores como Francisco Varela han propuesto que acoplarse con el entorno para apropiárselo no es una característica exclusivamente humana. Él por ejemplo se enfoca en la acción como la característica que posibilita la creación de sentido (Varela, 2000). Así la autopoiesis, la construcción de identidad en la interacción con el mundo, se puede resumir en una serie de acciones conducentes a la diferenciación de lo otro, al mismo tiempo que se le integra a la identidad (por ejemplo, la utilización de la energía de afuera involucra que, para garantizar la identidad hay que aceptar lo otro). Varela ve este tipo de acción fácilmente distinguible en lo viviente; cuando la ameba rechaza un entorno con movimientos que se pueden especificar, allí está la esencia de su construcción de sentido (ese movimiento le dice, al experimentador, que la ameba ha creado un mundo en el que ese tipo de ambientes está ligado a una acción concreta de rechazo (Varela, 2000, p. 60). Aunque este concepto de autopoiesis no estaría tan alejado de ver la creación de sentido (de sí mismo y el mundo) en la conformación de una melodía con el mundo, si hay una diferencia en el

objetivo último: mientras que Varela quiere dar cuenta, a partir de acciones concretas en el mundo, cómo es que los organismos vivientes construyen su identidad, desde la fenomenología constructiva de Sheets-Johnstone se quiere dar un paso más atrás para ver el movimiento en sí mismo, no identificado objetivamente como constructor de sentido.

A través del movimiento, específicamente la animación, se entiende la creación de un mundo circundante, por lo que el entorno se vuelve un mundo con sentido: Al mover sus remos, la medusa descubre y crea su mundo, éste se reduce al reconocimiento de las corrientes marinas y cuáles de estas traen consigo alimento y cuáles no. El entorno entonces se llena de significado; porque ciertas corrientes se asocian con alimento y otras no y el movimiento está determinado por este conocimiento. Así se acopla la medusa a su mundo y en esto constituye la conformación de melodías cinéticas con él. Pero también se ha dicho antes, hablar en términos de movimiento es distinto a hablar en términos de acción intencional o intencionalidad motora. Mientras que la acción intencional remite a unos esquemas de acción que garantizan la relación de unos movimientos organizados con cosas en el mundo, la experiencia de moverse, o experiencia cinética, involucra una relación más original con el mundo. El movimiento, y específicamente, la animación, están antes de la acción intencional, y lo que busca descubrirse, siguiendo a Sheets-Johnstone, es que es la primera, y no la última la que explica el origen de la experiencia de subjetividad, del mundo y de los otros.

La idea de melodía en la explicación de los *umwelten* también ha sido extendida a la explicación del movimiento por Alexander Luria (1979), quien habla de “melodía cinética” para hablar del movimiento como un fluir armónico. Luria utiliza la patología para explicarla: es evidente que en muchos casos de pérdida de la movilidad por un accidente o enfermedad, la organización postural y espacial de los movimientos están intactos, al igual que los impulsos motores; y sin embargo se carece del movimiento. Luria explicó este fenómeno no limitado a las condiciones físico-químicas de los miembros como una pérdida que se da a nivel de “la organización de melodías cinéticas fluidas” (1979, p. 111). La recuperación del movimiento involucra reencontrar la melodía perdida. Por ejemplo, quien pierde la sensibilidad en una pierna por un accidente y deja de caminar, recupera la movilidad natural, no pensando racionalmente en el movimiento que debe hacer la pierna al caminar, sino recuperando el compás de ambas piernas, su danza propia. Incluso la música puede ayudar a

recuperar esa melodía jalando desde la melodía musical a la del propio cuerpo. Esta experiencia es relatada por el neurólogo Oliver Sacks, quien reporta cómo a través de la melodía musical recupera la melodía propia de su caminar, luego de un accidente:

Y, de pronto (...) ¡llegó la música, música gloriosa, Mendelssohn, *fortísimo*! ¡Vida, movimiento embriagante! Y, con la misma brusquedad, sin pensarlo, sin pretender nada, empecé a caminar, con facilidad, *con* la música. Y con la misma brusquedad, en el momento en que se iniciaba esa música interna, en el instante mismo en que mi música “motora”, mi melodía cinética, mi caminar, volvía, en ese mismo instante justamente, *volvió mi pierna* (Sacks, 1984/1998, p. 128).

En la experiencia normal de moverse, el movimiento es una melodía que se reconoce cinestésicamente. Y como en la experiencia que relata Sacks, ese reconocimiento involucra la configuración de una *identidad*, la identidad de *mi* cuerpo moviéndose. Esta melodía cinética es de la misma naturaleza de la que habla Uexküll: incluso la melodía que se genera en la relación con el mundo y la melodía del cuerpo moviéndose, pueden entenderse como de una misma naturaleza, si se tiene en cuenta que la melodía del propio movimiento está enraizada en las dinámicas con el entorno. El movimiento no se da en el aire, la locomoción bípeda, así como todo tipo de locomoción, es el resultado de la interacción de las condiciones corporales con las ambientales. Una cosa muy distinta sería, por ejemplo, el desplazamiento en la Luna; aunque las condiciones fisiológicas fueran las mismas, la interacción de estas con las condiciones ambientales afecta el movimiento en sí. Como aquí se recalcará, esto determina a su vez las maneras como el individuo se hace uno con su mundo (o crea una melodía con su entorno).

La idea de la animación como experiencia primordial, de la fenomenología constructiva de Sheets-Johnstone, integra perspectivas como la de Uexküll y Luria en función de la explicación de que los organismos son esencialmente creadores de sentido a través del movimiento.

Para Sheets-Johnstone enfocarse en esas acciones intencionales y no ver el movimiento en sí mismo es un problema de la actitud natural que ve como una dificultad metodológica

enfocarse en el movimiento; ver la acción y no el movimiento posibilita la objetivación de la experiencia:

El movimiento –el movimiento animado- está revelándose, aunque no es llamado aún por su nombre real. Una inefable aparente oscuridad se aferra a las realidades del movimiento, haciéndolo aparecer como algo no inmediatamente conocible. En contraste, la palabra *acción*, como la palabra *comportamiento* parece más poderosa. Resume algo de forma limpia y eficiente. Una acción o acto tiene límites; es o puede ser fácilmente reconocida o identificada; es objetiva en el sentido de ser algo sólido demostrable afuera en el mundo, de ahí que es o pueda ser investigada de forma clara y directa. En suma, tiene la especificidad de la que carece el movimiento (Sheets-Jhonstone, 2011, p. 477. Traducción mía).

Movimiento es una palabra designada para hablar de lo cinético que escapa a la objetivación en la que entra la acción. También se usa para hablar de lo cinético a grandes rasgos, mientras que acción habla de lo que, como dice Sheets-Johnstone, es específicamente demostrable, aquello que se puede investigar. La acción remite a procesos limitados, con un comienzo y un fin claramente identificables. Coger una taza para beber su contenido tiene un comienzo, estirar el brazo, y un final, doblar y alzar el brazo de manera que la taza choque con el labio inferior. Esta fácil identificación de la acción la hace interesante para entender procesos mentales desde la perspectiva de las ciencias cognitivas y la filosofía de la mente, específicamente, como hemos indicado aquí, para las teorías del *embodiment* y la psicología del desarrollo. En la explicación del desarrollo cognitivo, tal como se ha visto en Piaget la relación entre cognición y acción es fundamental. Lo que importa es cómo la acción posibilita la adquisición de conocimiento en el niño de ciertas propiedades de la realidad, donde cada esquema de acción posibilita entender un conocimiento específico y rastrear su desarrollo (por ejemplo, el acto de sumar tendría su origen en los reflejos).

Sheets-Johnstone reemplaza la acción por el movimiento. A diferencia de las teorías de la acción en la cognición, esta autora se remite a él, no desde una perspectiva cuantitativa sino desde el movimiento como animación primordial:

De hecho es mucho más difícil, un verdadero reto, examinar el movimiento, de manera distinta a una entidad cuantificada o cuantificable. Con equipamiento fácilmente disponible, uno puede medir inmediatamente, por ejemplo, la cantidad de fuerza, la distancia recorrida, la velocidad y el alcance del movimiento; uno puede inmediatamente especificar la dirección, el tiempo de iniciación y el tiempo de finalización del movimiento. Sin embargo, tales cuantificaciones del movimiento, ignoran la esencia verdadera del movimiento animado (2011, p. 477, traducción mía).

Pensar en animación hace pensar en un movimiento que no se reduce a unas leyes físicas inmutables, que se pueden medir, que están allí disponibles para el análisis objetivista; pero sobre todo lo que caracteriza a la animación, desde la perspectiva de Sheets-Johnstone es que es creadora de sentido. Dicha creación de sentido es característica tanto del ser humano y de la bacteria en tanto ambos se mueven. Desde la postura de Sheets-Johnstone, la melodía de la que habla Uexküll, permite entender cómo el ser vivo se vuelve uno solo con su realidad, tiene que trascender la postura de que entender la realidad es producto de la sumatoria de conocimientos determinados por acciones identificables. La consciencia de esa relación entre el sujeto y su mundo, si es un flujo, no puede entenderse como sumatorias de porciones parcializadas de relaciones con el entorno. Así la animación es una experiencia anterior a la acción intencional, es ese trasfondo (el *background* según Sheets-Johnstone, 2011, p. 217), de las intencionalidades parcializadas.

Mientras que la acción tiene un comienzo y un fin, la animación crea una melodía inagotable porque mientras que haya vida, y el ser vivo implique ese acoplamiento armonioso con el mundo, siempre habrá movimiento. Y si hay movimiento hay sentir cinestésico. Si como dice Piaget, lo cognitivo implica otorgar sentido a la realidad, es a través del movimiento que realmente se hace; esta constituye la propuesta innovadora de la fenomenología constructiva. Eso significa que dar sentido no es una tarea con límites, con horarios y tareas concretas: se otorga sentido en el hecho de existir y existir en un mundo. Esto pone en entredicho la idea de que la experiencia cognitiva aparece con la acción intencional y que el recién nacido responde mecánicamente al entorno; si el moverse llena de sentido, el feto en el vientre materno ya construye sentido de su realidad por limitada que sea. Como el movimiento es un fluir eso explica el flujo de la consciencia y que se hable de que el

bebé ya tiene una conciencia de su realidad. Esto sí, siguiendo a Zahavi (2012), ser consciente implica reconocer un mundo para mí.

Así se encuentra la conexión entre la melodía cinética, la conciencia cinestésica y la fenomenología constructiva: reconocer la experiencia subjetiva en los orígenes olvidados es reconocer que el movimiento es la esencia de la vida desde antes de nacer y qué es este, y no otro fenómeno, el que puede explicar que desde muy temprana edad tengamos experiencia de nosotros mismo y del mundo. Sheets-Johnstone afirma que la manera como nos movemos ahora tiene que ver con el movimiento pasado: “De hecho, hoy estamos aquí –leyendo este libro, escalando estos pasos, tocando esta trompeta, formulando este problema, haciendo este experimento de química, extirpando este tumor- gracias a haber aprendido a movernos a nosotros mismos” (2011, p. 194). Se dirá, siguiéndola a ella, que esos movimientos que tenemos ahora tienen que ver con maneras de entender la realidad y a nosotros; porque están relacionadas con un pasado en el que, a través de aprender a movernos, creamos realidades y aprendimos sobre quienes somos.

1.4.3 La posibilidad de un sí mismo mínimo a través de la animación.

La relación entre animación y construcción de sentido del mundo se ha explorado hasta aquí. Pero ¿cuál es la relación entre la experiencia subjetiva del mundo a través del sentir cinestésico y la experiencia de subjetividad?, ¿es posible que a través de la melodía no solamente se le otorgue un significado al mundo sino que también haya una experiencia de uno mismo? Esto lleva permite pensar que una experiencia de subjetividad emerge mucho más temprano que lo que creían los psicólogos del desarrollo, para los que la subjetividad se asocia con el reconocimiento de un “yo” que aparece alrededor de los dos años.

La relación entre conciencia y autoconciencia se considera muy estrecha por autores como Gallagher y Zahavi (2008). Para entenderla, se debe distinguir entre un sí mismo propio del tener experiencias conscientes en primera persona, o *sí mismo mínimo*, y una conciencia de sí mismo que se ha llamado de “orden superior”, uno narrativo. Para Zahavi (2012) por ejemplo, la conciencia intencional siempre involucra una datidad en primera persona (*first personal givenness*), y por ende una sensación de subjetividad, es decir, una sensación de que cualquier experiencia consciente es *mi* experiencia. En este trabajo, en el capítulo tres, se sostiene que el sentir cinestésico puede acercarnos (incluso como se verá, en

contraposición a Sheets-Johnstone) a entender una experiencia de subjetividad primordial. Se preferirá hablar en términos de “experiencia de subjetividad” en vez de hablar de sí mismo mínimo, por la connotación objetivadora a la que tienden conceptos como *sí mismo* o *yo*. La negación de estos términos no deslegitima la idea de que, si la animación posibilita la construcción del sentido del mundo, o como se ha dicho, volverse uno con el mundo, y ella implica un sentir cinestésico, entonces dicho reconocimiento del mundo a través del movimiento *necesariamente* involucra un sentir y reconocer la subjetividad (como diferente del mundo y de los otros). Esta es una postura que, aunque en contra de la definición de un sí mismo mínimo, sí reconoce una experiencia de subjetividad anterior a la propuesta de un sí mismo objetivo tal como lo considera la psicología; aquel se soporta en la evidencia que provee la fenomenología y la psicología del desarrollo.

Esta postura implica, entre otras consecuencias, poner en entredicho teorías como la piagetiana que consideran, primero, que la creación de sentido se da a través de los esquemas de acción, y segundo que un reconocimiento de sí mismo tiene sus orígenes en la aparición de la acción intencional, por lo que aparece mucho después del nacimiento. Si la animación es primero, y si el sentir cinestésico es originario, entonces desde que haya movimiento y experiencia cinestésica puede pensarse una relación con el mundo y con la propia experiencia, por lo que no es necesario esperar ocho meses, siguiendo a Piaget, para ver al bebé como un organismo involucrado en un mundo. Esto implica un cambio de perspectiva respecto a lo que implica ser feto y ser recién nacido y lo que implica el movimiento en estos momentos de la vida, en los que la acción intencional, tal como se ha descrito, no parece evidenciarse. El bebé dejará de verse como un organismo sometido a unas condiciones biológicamente determinadas en un mundo que durante varios meses es un sin sentido, un caos de sensaciones. Como organismo animado, el bebé es constructor de sentido.

La propuesta de animación como experiencia primordial permite un cambio de perspectiva propio de la exigencia epojética de toda fenomenología, incluyendo la fenomenología constructiva. Para Sheets-Johnstone la experiencia cinética y el sentir cinestésico, son los elementos con los que cuenta la fenomenología constructiva al suspender la actitud natural que se asume en la definición del movimiento y de la acción: “El procedimiento fenomenológico de poner entre paréntesis [*epojé*] permite precisamente una suspensión de esas interpretaciones entorpecidas y entorpecedoras del movimiento” (Sheets-

Johnstone, 2011, p. 211. Traducción mía). Y solo así podremos entender que desde el nacimiento, e incluso antes de nacer, ya hay experiencia de mundo y de subjetividad: “El cambio de actitud desde lo natural a lo fenomenológico es particularmente crucial para un entendimiento del movimiento como un fenómeno *natal*” (Sheets-Johnstone, 2011, p. 211. Traducción mía), donde natal hace referencia a que es una experiencia primordial, constitutiva de lo viviente.

Capítulo 2. La constitución del mundo a través de la experiencia cinestésica

En este trabajo se ha sostenido que el sentir cinestésico como una experiencia de las cualidades cinéticas, hace que el propio movimiento sea vivido como una experiencia diferente a la percepción del movimiento de los objetos. Esa distinción entre el movimiento

sentido como propio y el movimiento sentido como ajeno sería el origen de la experiencia de uno mismo. Pero además del problema de una experiencia de sí mismo originario, se presenta el problema de la relación de esa protoconsciencia o consciencia originaria con el mundo que le rodea. Si decimos que el sentir cinestésico, o consciencia del propio movimiento, permite una consciencia de sí mismo que diferencia la propia actividad de la que se percibe en el mundo, entonces podemos pensar que, desde muy temprana edad, aparece una experiencia cognitiva del mundo como algo diferente a uno mismo. Esto si reconocemos que la consciencia cinestésica es creadora de sentido, por ende que, desde que nos movemos ya se tendría que pensar en la existencia de un mundo circundante, ese mundo al que se le da sentido a través del movimiento.

Esta propuesta está de acuerdo con el concepto de acoplamiento estructural de Maturana y Varela (2006). Incluso explicaría el que la vida tienda a ese acoplamiento que garantiza la propia identidad, tal como Varela lo presenta en *El fenómeno de la vida* (2006). Solo la experiencia cognitiva de lo que es uno mismo en contraposición de la alteridad explicaría que el acoplamiento sea parte fundamental de la vida; de lo contrario tendría que pensarse en unos procesos ciegos y mecánicos que no concordarían con lo que se define como la tendencia a la propia conservación o *autopoiesis*. La propuesta de Sheets-Johnstone además garantiza que ese reconocimiento de la propia identidad y de la alteridad se dé en el mismo *movernos en el mundo*.

2.1 La relación con el mundo en la psicología del desarrollo

La consciencia originaria del mundo y de sí mismo, involucradas en el acoplamiento estructural con lo otro, contrasta con la psicología del desarrollo, por lo menos la piagetiana, que ve las experiencias primeras del bebé con su entorno como relaciones mecánicas determinadas genéticamente. La conservación de la propia identidad se reduciría a aquello que heredado, garantiza la adaptación de la especie en los primeros momentos de su existencia.

Esta fue la importancia que Piaget le dio a los reflejos. Si bien para Piaget (1936/1972, p. 24) desde un comienzo los reflejos son flexibles, gracias a la acomodación, a las condiciones ambientales y son la garantía de los procesos cognitivos posteriores, en últimas

tienen un origen alejado de una experiencia consciente sobre sí mismo y su entorno. Incluso las barreras de lo que está afuera y lo que es propio están disueltas inicialmente, al no haber esa distinción de una realidad independiente de la acción del individuo (1954/1979, p. 18). No se puede hablar de experiencias cognitivas, ni mucho menos de que el mundo aparezca a una consciencia, porque ésta aparece muchos meses después del nacimiento. Para Piaget el mundo de bebé es una sumatoria de cuadros que tienen un sentido, en tanto están relacionados con actividades como la alimentación, pero que todavía no son entendidas como objetos constituyentes de la realidad, objetos con sus propias características independientes de la propia acción. El reconocimiento de la realidad objetiva se dará muchos meses después, en un momento en que conjuntamente con el reconocimiento del mundo objetivo, aparezca un conocimiento de sí mismo y sus acciones como diferentes a la realidad.

Henri Wallon soporta la visión piagetiana al asegurar que las relaciones exteroceptivas son mucho más tardías que las experiencias propioceptivas. Incluso, inicialmente las respuestas al mundo externo producen efectos que no implican un conocimiento del mundo exterior; estas solo serían excitaciones mecánicas de los órganos sensoriales (Wallon, 1934/1965, p. 158). De esta manera, el reconocimiento del propio cuerpo sería un proceso distinto y completamente ajeno a conocimiento de lo que pasa en el mundo. Incluso, aunque Wallon reconoce que la experiencia sensoriomotriz tiene que ver con el conocimiento de la realidad, no es posible que el mundo se vuelva algo para el niño por la simple relación entre percepción-acción. Para esto, introduce la vida psíquica en un proceso que hasta ahora parecía corporal: para que el mundo tenga sentido, para que el niño tienda a la acción, debe haber una inquietud mental. Esta inquietud necesariamente se dará, al igual que en Piaget, unos cuantos meses después del nacimiento.

Aunque la psicología contemporánea ha encontrado evidencia experimental de que el bebé muy pequeño tiene un repertorio de conocimientos del mundo (como noción de objeto, continuidad espacio-temporal y profundidad) y habilidades cognitivas (como aditivas y sustractivas) mucho antes de lo que consideraba Piaget, la explicación de la emergencia de dichos conocimientos todavía es bastante problemática (Garavito y Yáñez, 2011b; Thelen y Smith, 1994). Principalmente, porque el comportamiento de los bebés ante ciertas situaciones experimentales se han interpretado como producto de unas capacidades cognitivas innatas, y por ende, que radican en el cerebro. Por ejemplo, Wynn (1992) concluye que los bebés (ella

trabaja con bebés de cinco meses de edad) manejan conceptos numéricos, sugiriendo que los seres humanos estamos equipados innatamente con habilidades aritméticas como adición y sustracción. Este tipo de investigaciones, no concluyentes, son criticadas por autoras como Thelen y Smith (1994) por negar la importancia de la experiencia en la adquisición de las capacidades cognitivas.

Como en todos los ámbitos de la psicología, la psicología del desarrollo todavía se enmarca en debates sobre la relación de una mente con el conocimiento acerca del mundo, o la relación entre el ser humano con el mundo y cuál es la razón por la que los seres humanos nos comportamos como lo hacemos. Desde la perspectiva de *embodiment* se ve como un problema que las teorías contemporáneas de la cognición tienen menos en cuenta la relación de un ser humano con un cuerpo y su mundo en la adquisición del conocimiento y hay una tendencia hacia una mirada exclusivamente neurocentrista. En este trabajo interesa ver si la manera de relacionarnos con el mundo se puede observar a través del hecho primordial de la animación, por lo que sería anterior a la acción intencional.

2.2 El mundo a través de la animación primordial

¿Es factible pensar que los seres humanos, desde antes de nacer, reconocen el mundo que los rodea por el hecho de moverse?, ¿cómo se vive ese mundo y cómo se relaciona con una experiencia originaria de sí mismo?

La fenomenología genética encuentra, en su indagación fenomenológica de la experiencia (especialmente de la perceptiva), que la conciencia predicativa, emerge de operaciones en una experiencia pre-predicativa. Esta experiencia remite a un mundo que no es más que la “evidencia originaria” de la existencia de los objetos, dados por la experiencia antes de todo juicio (1948/1980, p. 28). En *Experiencia y Juicio*, Husserl aborda esa experiencia pre-predicativa como el fundamento sobre el que se basa todo conocimiento, que presupone el objeto de su conocimiento dado de antemano.

Ese dado de antemano implica además que el objeto se encuentra “pre-dado pasivamente, es decir, de un estar dado previo que siempre está ahí sin que se agregue nada, sin que se le dirija la mirada captadora, sin que despierte el interés” (1948/1980, p. 31). Se

entiende pasividad aquí, no como quietud, sino como ese darse sin más de la cosa, a diferencia de la actividad que supone el juzgar.

Pero ¿en qué momento de la existencia del sujeto este mundo se volvió un mundo existente, un mundo de posibilidades, o en términos de Husserl, de horizontes, sobre los cuales eventualmente se destacan objetos?, ¿siempre ha existido el mundo dado, ese mundo presupuesto para que luego exista la *entelequia*?

Aquí se propone que, para hacer fenomenología genética que dé cuenta de esa relación entre la evidencia originaria y el juicio, hay que hacer primero fenomenología constructiva. Ésta permitirá descubrir si eso que Husserl llama pasividad del mundo (que no es más que una manera de entender que el mundo aparece como dado antes del juicio), se ha dado siempre de la misma manera. Es decir, es la fenomenología constructiva la encargada de indagar si ese mundo siempre ha estado dado y cómo ha estado dado. Aquí se propone que la condición para la existencia de ese mundo, es el hecho de que, desde antes de nacer, ese mundo se constituyó como una alteridad dada a una consciencia originaria a través del acoplamiento animado del organismo con él.

Desde antes de nacer el sujeto tiene un sentido del mundo porque desde antes de nacer ambos coexisten; el mundo es lo que está siempre presente en la experiencia del moverse, en tanto afecta dicha experiencia. La afección implica aquí que el mundo choca con el sujeto, en el sentido de que se le presenta de manera impositiva. El reconocimiento del mundo desde el movimiento implica el reconocimiento de la “terquedad” de dicho mundo; mientras que el movimiento se vive como algo propio por lo mismo que se somete a las propias afectaciones (la vigorosidad del pateo en el vientre está asociado al nivel de excitación del bebé en un momento determinado) el mundo se vive como algo independiente de los propios deseos. El mundo es algo distinto del sí mismo porque tiene su propia forma de ser independiente. Ya el feto experimenta la terquedad del mundo cuando, por ejemplo, al patear, choca con las barreras del útero que no se somete; el llanto del bebé también es evidencia de esa vivencia, por ejemplo, cuando llora porque el mundo no responde inmediatamente a sus interacciones con él (porque su hambre no es satisfecha aunque inicie unos movimientos de cabeza y boca correspondientes a la búsqueda del pezón).

Si el mundo está involucrado en el acoplamiento estructural que significa el hacerse un mundo, en los términos de Uexküll, entonces ¿el mundo no sería algo vivido como hecho a la

medida? Pero parece que, aunque el movimiento es el que configura el sentido del mundo, el mundo no aparece como algo exclusivo, a imagen y semejanza del sujeto.

La datidad del mundo, la pasividad de la que habla Husserl permite dar cuenta de que, si bien el mundo es dado a través de la animación, este es finalmente diferente al sujeto mismo. La pasividad permite, no hablar de inactividad sino de ese sometimiento a la terquedad de aquello que está afuera de uno mismo, y de que por lo mismo va a estar allí, incluso más allá de la propia existencia del sujeto. Con Husserl se habló del mundo dado como evidencia originaria; aquí se dirá que esa evidencia originaria emerge en la animación originaria.

Hay que señalar que la idea de la animación como experiencia originaria, reconoce que ese mundo dado pre-predicativamente es un mundo cuyo sentido emerge del y en el acoplamiento del sujeto con el mundo, en gran medida determinado por la experiencia cinestésica. Para que haya conocimiento del mundo no tiene que haber predicación; o mejor dicho, la asignación de sentido pre-predicativo y predicativo son dos formas diferentes de aproximarse cognitivamente al mundo. Esto se puede pensar a través del concepto de afección: dársele el mundo al sujeto ya significa que éste le afecta en la medida que lo vive como algo diferente de sí mismo.

Esa es incluso la clave de la identidad para Varela (2000): como el mundo está allí afectando, el sujeto se apropia de él, es decir lo aprehende cognitivamente y así garantiza la propia autonomía, al reconocer que eso es distinto de sí mismo. De alguna manera esa apropiación de índole cognitiva es la estrategia de sometimiento del mundo al individuo; allí radica el verdadero acoplamiento.

El movimiento entonces es garantía del acoplamiento, porque es gracias a éste que el mundo muestra un doblegamiento al sí mismo. Un doblegamiento solo posible cuando el mundo significa algo para el organismo. El bebé voltea su cabeza en dirección contraria al alimento y con ello asegura que este no se introduzca en su boca, o mueve la cabeza hacia el alimento, y su boca se abre para recibirlo. Ese rechazo y acercamiento depende del hecho de que el mundo, aparentemente no inmutable, ha adquirido significación a través del movimiento. Esto mismo hace la ameba: como las concentraciones de azúcar no se modifican en función del deseo de alimentación, la ameba se mueve hacia las concentraciones deseadas. Este moverse para asumir el mundo de cierta manera implica el reconocimiento de que el

mundo conserva unas fijeza, como que las paredes no desaparecen porque sí, y que al acercarse al alimento no se desintegra; esto garantiza que la animación en el mundo tenga sentido, si esta está ligada a modificar precisamente esa terquedad del mundo. Pero entonces, esto supondría que el bebé, desde muy temprana edad, con su experiencia cinéptica, reconoce esa inmutabilidad del mundo y la relación de éste con su propia animación.

Para observar ese fenómeno de reconocimiento de las relaciones entre movimiento y mundo, es necesario remitirse a la evidencia mostrada por la psicología del desarrollo. Específicamente, la perspectiva del desarrollo cognitivo basada en los modelos de sistemas dinámicos, como la de Esther Thelen y Linda Smith (1994) muestran, a través de investigaciones diferentes a las de Piaget y Wallon, esa relación entre la experiencia motora temprana con un reconocimiento de la realidad; en unos comportamientos que confirman la hipótesis de que el mundo, gracias a la animación, aparece con unas constancias que la psicología tradicional como la piagetiana no había reconocido. Se recalcará que esta estos conocimientos dependen de la experiencia cinéptica y no de conocimientos innatos como lo han sugerido otros psicólogos (como Wynn, 1992, con las nociones aritméticas o Spelke, 1998, con la noción de continuidad espacio-temporal) porque dichos conocimientos cambian si las condiciones motoras también lo hacen. Si el acoplamiento se da a través del movimiento, el desarrollo muestra que con cambios en esta experiencia, cambia el acoplamiento y por ende el mundo que es dado al sujeto. Esto sugiere que, en cada momento de cambio de la experiencia cinética, ocurre una reinterpretación de esas constancias del mundo. A continuación se presenta una perspectiva de fenomenología constructiva que tiene en cuenta los cambios en la animación que ocurren con el desarrollo, y cómo a través de éste se evidencian a su vez cambios en la manera como el bebé se hace uno con su mundo.

2.3 El desarrollo del movimiento y la reinterpretación del mundo

Si moverse tiene que ver con la manera de relacionarse el bebé con su realidad, entonces definir el movimiento permite entender el principio del darse el mundo a la conciencia. Uno de los aspectos más importantes de la motricidad es que, a lo largo de la

historia ontogenética, no es siempre la misma. Y esto porque la motricidad en el desarrollo está determinada también por los cambios corporales y cómo estos interactúan con el entorno. Como Husserl reconoce, para pensar la manera de darse el mundo a la conciencia, hay que pensar en la génesis psico-fisiológica, que está anclada al desarrollo del “cuerpo físico-vivo” (1931/1996, p. 210).

Pero el desarrollo del cuerpo, si bien es una condición necesaria, no es una condición suficiente para entender el movimiento; esta afirmación se sostiene si se reconoce que el moverse no es una propiedad del cuerpo sino que es una relación:

La acción (...) (a) no es una cosa sino una relación (entre propiedades distribuidas sobre el animal actuante y su entorno) (...) [b] no es una sumatoria particular de mecanismos anatómicos elementales sino un modo específico de uso de recursos (...) y (c) no está categorizada en referencia a la anatomía que envuelve sino en referencia a la función que desempeña, es decir, es funcionalmente específica, no anatómicamente significativa (Goldfield, 1996, p. 66).

Aunque el concepto de acción al que se refiere aquí Goldfield, es criticado por Sheets-Johnstone porque implica que un fenómeno esencial de la vida se divide en eventos cuantificables, y aunque la definición de Goldfield sigue suponiendo la acción como un hecho de la vida, no como su esencia, dicha definición de acción nos puede permitir entender dos características esenciales del movimiento y por ende de los organismos vivientes: primero, no existe movimiento (ni vida) sin un mundo y segundo, el movimiento no es una ocurrencia exclusiva de unas condiciones anatómicas.

Al observar el movimiento en el desarrollo, se reconoce que a lo largo de la infancia se presentan muchas maneras de interactuar con el entorno, y por lo tanto, muchas maneras como el mundo se hace asequible a la conciencia. En términos de Sheets-Johnstone, al acoplarse el cuerpo afectivo-táctil-cinestésico al mundo en función de la animación, aparecen al mismo tiempo nuevas formas en que el mundo se da a la experiencia afectivo-táctil-cinestésica. En otras palabras, siguiendo a Goldstein, si el movimiento está distribuido en el mundo *moverse implicaría de antemano una relación particular con el mundo presente en el mismo hecho de moverse.*

En términos de la armonía creada entre movimiento y mundo, los cambios en el movimiento deben suponer una reinterpretación, tanto de la melodía del cuerpo como también del acoplamiento con el mundo. Esta reinterpretación es permanente en el desarrollo, ya que como seres animados, desde antes de nacer estamos *aprendiendo a movernos* (Sheets-Jhonstone, 2011).

Esta manera de reinterpretarse el movimiento a través de los cambios físicos es constante, fluida. El movimiento nunca cesa y por ende nunca cesa la experiencia consciente del mundo; incluso los tránsitos de una manera de motricidad a otra (como del gateo a la bipedestación) no implican nunca una interrupción de la animación. El fluir constante del sentir cinestésico es lo propio de la experiencia consciente (Sheets-Johnstone, 2006). Si bien la melodía, en los términos de Luria, puede verse entorpecida y el bebé encontrarse en situaciones en las que claramente el movimiento no es armonioso (como en el dar los primeros pasos), éste nunca cesa y la reinterpretación de la motricidad en relación con su cuerpo y el mundo están siempre presentes. Por eso, tarde o temprano, la armonía se restablece, trayendo consigo una experiencia subjetiva más amplia, no solo de sí mismo (del que se conocen ahora otras propiedades) sino del mundo que lo rodea, que ahora aparece más asequible.

Desde una perspectiva fenomenológica del desarrollo de la locomoción, los cambios en la relación consciente con el mundo no son vividos por el bebé como cambios bruscos y repentinos. En el desarrollo, los brazos y piernas del bebé crecen constantemente, sus muslos se ensanchan y se adelgazan de nuevo, su cuello se fortalece de manera que la cabeza se sostiene. Pero estos cambios, al igual que las nuevas maneras de moverse que suscitan, son pequeños cambios cotidianos en la fluidez de la experiencia y de ese sentir cinestésico. En una visión subjetiva del bebé, antes de la locomoción bípeda, entre el gateo y el caminar, el niño vive el alargamiento de sus piernas como la posibilidad de estirar los brazos y las piernas en posición cuadrúpeda.

En esta posición emergen nuevas formas de juego, que a su vez incluyen nuevas relaciones con la realidad: el bebé puede, por ejemplo, meter la cabeza entre los brazos estirados para tener un panorama invertido del mundo. Esto quiere decir, que los cambios en las posibilidades corporales y motoras implican a su vez el reconocimiento de *posibilidades* en el mundo: aquellas que no se vislumbran, ni siquiera se añoran, sino que emergen en el

mismo cambio de situación corporal. Este reconocimiento de posibilidades no entendidas antes de su emergencia es una experiencia evidente para el ciego de nacimiento que ve por primera vez (Nöe, 2006). Antes de ver, el ciego en su experiencia cotidiana no añora la visión y ni siquiera puede imaginar cómo es esta experiencia (esto se observa en el extrañamiento y consternación del que recién ve con aquello que se le presenta frente a sus ojos). En las maneras de lidiar el bebé con el mundo, se evidencia la misma experiencia del ciego: que en su experiencia subjetiva la ausencia de posibilidades no es notoria⁸; toda la experiencia subjetiva del bebé está completa en función de sus condiciones de percepción y de animación actuales. Es cuando el cambio se da que el mundo inimaginable se hace presente.

Finalmente, hay que subrayar dos características de esta experiencia del desarrollo de la motricidad: Primero, que en tanto el cuerpo también es afectivo, los afectos cumplen un papel determinante en el desarrollo de las habilidades cinéticas y por lo tanto de la manera como el bebé aprehende el mundo. Quienes estudian el desarrollo reconocen que el aprender a caminar está relacionado con los afectos: el bebé se muestra “desesperado” con la torpeza previa a la locomoción bípeda, y el momento en que logra coordinar sus piernas y da sus primeros pasos, es uno de los momentos más felices de la vida del ser humano (Brazelton y Sparrow, 2009). Thelen y Smith encontraron que la afectividad acompaña, y es indispensable, en la aparición de movimientos propios de la vida fetal como el patear: el bebé patea de maneras distintas cuando está bravo o feliz. Como estos pateos llevan a que haya cambios en el mundo (por ejemplo, que se mueva un móvil unido a sus piernas por un hilo) entonces el bebé comienza a mover sus piernas en función del efecto deseado. El mismo Piaget advirtió esas relaciones entre excitación, movimiento y reconocimiento de la causación (Piaget, 1936/1972).

Segundo, la constante reinterpretación de la experiencia cinestésica con el mundo debido al desarrollo, es una experiencia individual: aunque siempre se encuentre soporte en otros, el caminar es algo personal; es la búsqueda propia de un nuevo acoplamiento con el mundo. Es una experiencia individual porque, por más que el influjo cultural esté presente, y

⁸ Habría un aspecto de la manera en que los bebés se las ven con el mundo que haría inferir una “añoranza” de posibilidades motrices: cuando un bebé intenta realizar la acción de otro más hábil (por ejemplo, cuando el bebé que recién da sus primeros pasos, quiere correr como lo hace otro y termina cayendo, o cuando quiere alcanzar algo que otro sí puede, etc.). Pero esto es semejante a la añoranza que puede sentir el ciego por la visión sin saber en qué consiste: solo cuando las posibilidades se abren –como en el desarrollo de alguna característica física– el niño vive la experiencia tal como es, es decir, con una apertura al mundo antes inimaginable.

por más que todos los seres humanos (o casi todos) gateamos y luego caminamos, las investigaciones en desarrollo de la locomoción (por ejemplo las presentadas por Thelen y Smith, 1994) muestran que cada quien tiene su propio estilo de moverse (que se refleja por ejemplo, en la manera como cada uno mueve los brazos, la inclinación de la cabeza y de la espalda al momento de caminar). Estos estilos particulares, desde la fenomenología constructiva, se pueden entender con las maneras en las que ese cuerpo afectivo-táctil-cinestésico particular resolvió el problema de acoplarse al mundo por medio de la locomoción.

2.3.1 Tres evidencias de la relación de movimiento y mundo

Desde la psicología del desarrollo, Thelen y Smith (1994) afirman a partir de los resultados de diferentes experimentos, que el bebé desde muy temprano es capaz de identificar las conexiones entre su experiencia motora y el mundo. Si el mundo es una sumatoria de cuadros en los que las imágenes aparecen y desaparecen, como pensaba Piaget que era el mundo para el bebé, es imposible que esas conexiones sean posibles. Esto si en los primeros meses de vida la experiencia es egocéntrica aunque inconsciente, pues el mundo para el bebé, siguiendo a Piaget, no existe sino hasta que emerge el reconocimiento de ese sí mismo como una cosa diferente del mundo objetivo.

Para Thelen y Smith Piaget no reconoce (debido a las limitaciones de sus indagaciones experimentales) que las experiencias cognitivas del bebé son bastante complejas debido a que sus capacidades motoras también lo son. Desde la perspectiva que aquí se defiende, lo que Piaget no reconoce es que todo movimiento desde antes de nacer ya involucra un sentir cinestésico, que remite a una experiencia de la subjetividad. Al mismo tiempo que esa experiencia de subjetividad, la animación como *background* de todas nuestras experiencias cinéticas, ya involucra un reconocimiento del mundo. Esto sugiere que a la base de las catalogadas acciones reflejas ya se encuentra involucrada una relación fenomenológica con el mundo.

Tres evidencias de la psicología del desarrollo, ilustran la propuesta de la relación entre movimiento y mundo, por lo que soportarían la propuesta de la fenomenología constructiva.

La primera de ellas, demuestra la capacidad de los niños muy pequeños de relacionar su movimiento con una situación concreta en el mundo. Rovee-Collier (1990, en Thelen y Smith,

1994, p. 204; Rovee-Collier, 1999) ligaba un móvil, por medio de una cinta, a una de las piernas de bebés entre los dos y tres meses. Esto hacía que, si el bebé movía la pierna, el móvil se sacudía. Ella encuentra que los bebés de estas edades comienzan a mover la pierna vigorosamente cuando la cinta está atada a ella, mientras que desisten en la tarea cuando no hay cinta. En la sofisticación de esta tarea, realizada por Angulo-Kinzler, Ulrich y Thelen (2002 citados por Thelen, 2008, p. 114), los bebés eran capaces de relacionar unos movimientos muy detallados de su pierna con el refuerzo del sonido del móvil.

¿Por qué psicólogos como Jean Piaget no encontraron este reconocimiento de la relación causal entre el movimiento y efectos en el mundo en bebés muy pequeños? Según Thelen y Smith el problema no es de una incapacidad de los niños, sino del enfoque mediante el cual Piaget creaba las tareas. Él consideraba que una noción como la de causalidad, era una característica mental y por lo tanto, poco importaba la relación con la experiencia motora, una vez se adquiría mentalmente. Si el bebé movía sus brazos para mover a su vez un móvil, esto indicaba la adquisición de dicha característica mental. Sin embargo, los bebés muy pequeños no lo hacían, por ende para Piaget no tenían la noción.

Para Thelen y Smith, Piaget no tiene en cuenta que, si la experiencia cognitiva pasa por lo motor, entonces ciertas condiciones motoras y no otras pueden hacer que el bebé realice la tarea sin inconvenientes. Y esto por el principio, del que se habló en el apartado anterior, de que el movimiento es una relación que involucra, entre otros aspectos, unas condiciones anatómicas y el entorno. El bebé no mueve el brazo en el experimento de Piaget, no por una falencia cognitiva, sino por su incapacidad física de mover el brazo. Las tareas enfocadas en las piernas muestran la noción de causalidad porque el bebé si puede mover sus piernas de manera que sea posible mover el móvil.

Otros experimentos en esta misma línea muestran que si la tarea consiste en halar con sus brazos y no en sacudir, los bebés de dos meses pueden realizarla sin complicaciones. Este es el caso de la tarea de Lewis (2003), quien trabaja con bebés de dos, cuatro, seis y ocho meses. En los resultados de sus experimentos no se muestran diferencias significativas debidas a la edad en el reconocimiento de la relación causal entre la propia acción (halar) y un efecto (una imagen acompañada de un sonido interesante), lo que indicaba que los bebés de dos meses al igual que los de ocho, tenían conocimiento de la relación entre lo que hacen y efectos en el mundo.

La segunda evidencia es presentada por Karen Adolph y Amy Joh (2007). Con una serie de experimentos ellas indagan por la estrecha relación entre la experiencia motora particular y la cognición, demostrando que, al cambiar la experiencia motora, cambia también la manera de entender el mundo (Adolph y Joh, 2007, p. 78). En uno de sus experimentos, se sienta a los bebés frente a un precipicio (mientras un adulto los sostiene) y al otro lado de éste se ubica un juguete llamativo. Con este experimento se indaga por la capacidad de los bebés de reconocer la profundidad y la perspectiva. Se observa que los bebés entre los 4 y 7 meses, cuya postura cotidiana es la de estar sentados (alrededor de 15 semanas de experiencia), evitan aquellos precipicios que los pueden hacer caer, pues no estiran sus brazos y su tronco para alcanzar el juguete, mientras que si lo hacen cuando el precipicio es seguro (cuando es estrecho). Desde una perspectiva piagetiana, este comportamiento se interpretaría como un indicio de que los bebés han adquirido las nociones de profundidad y de perspectiva. Sin embargo, estos resultados presentan dos retos para la propuesta piagetiana: primero hay que explicar la aparición de dichas nociones mucho antes de lo que pensaba Piaget (para el cual dichas nociones aparecen por el tiempo en el que la mayoría de los bebés comienzan a caminar) y, segundo, desde una perspectiva piagetiana debe garantizarse que, una vez el bebé ha adquirido estas nociones, harán parte de su repertorio cognitivo por el resto de su vida, pues estas no serían dependientes ni del contexto ni de las condiciones motoras.

Adolph y Joh muestran que, contrario a la propuesta de Piaget, las nociones de perspectiva y profundidad están relacionadas con las condiciones corporales y contextuales en las que se ven inmersos los bebés. Las nociones aparentemente ya adquiridas parecen perderse si los padres (que siempre vigilan que los niños no se caigan por el precipicio) no sientan a los bebés sino que los ponen en la postura propia del gateo, que es poco común para ellos; mientras que sentados los bebés evitaban el peligro, puestos en la posición de gateo intentan lanzarse sin miedo hacia los precipicios peligrosos (Adolph y Joh, 2007, p. 78). Así, se comprueba la relación entre experiencia motora y conocimiento. Desde la fenomenología constructiva, interesa indagar si esa relación puede explicar una entre la animación y las maneras de darse el mundo a la conciencia.

La tercera evidencia de Thelen y otros (2001) tiene que ver con la relación entre las condiciones motoras y contextuales en la adquisición de otra noción muy trabajada por

Piaget: la noción de objeto. En esta indagación encuentran resultados semejantes a los de Adolph. Para Piaget, solo después del año de edad el mundo del bebé comienza a constituirse de objetos con unas propiedades intrínsecas, que están determinadas por las acciones específicas del niño (por ejemplo, él reconoce que los objetos no desaparecen si voltea la cabeza para otro lado). Esa constancia del mundo, hasta luego de un año de edad, se observaba en varios experimentos, siendo el más reconocido “la tarea a-no-b” (Piaget, 1954/1979). Con este se mostraba que solo los bebés de un año comienzan a reconocer que los objetos permanecen debajo del lugar en donde fueron dejados por el experimentador, mientras que los más pequeños se equivocan ya que, o desisten de buscar el objeto una vez desaparece de su vista, o lo buscan en un lugar anteriormente usado para esconder el objeto (un lugar A) y no en el lugar actual (el lugar B). Para Piaget el error se debía a que los bebés todavía no se representan los objetos como entidades independientes que pueden ser ocultados por otros sin que su posición espacial cambie. Thelen y otros (2001) encuentran que, mucho antes de lo que observaba Piaget, los niños pueden resolver la tarea (buscar el objeto escondido en el punto exacto donde fue dejado) dependiendo de unas condiciones motoras y contextuales específicas. Mientras que en una postura los bebés se equivocan, en otra postura resuelven la tarea. Para los autores, esto se debe a que los bebés tienden a perseverar en unas acciones concretas que han sido exitosas anteriormente (como estirar un brazo específico para buscar un objeto) pero una vez las condiciones motoras y contextuales cambian (por ejemplo, si se levanta al niño de su silla o se cambian algunos elementos del contexto) el niño realiza exitosamente la tarea.

¿Qué nos dicen las evidencias de Rovee-Collier, de Adolph y Joh y de Thelen y otros sobre la consciencia del mundo a través de la animación?

Primero, que la evidencia en psicología del desarrollo sugiere que desde el nacimiento, los bebés tienen una relación con el mundo a través de sus experiencias motoras. Si bien los experimentos se realizan con bebés de mínimo dos meses de edad, autores como Lewis o Thelen y Smith afirman que esto demuestra que hay unas habilidades cognitivas intrínsecas, relacionadas con experiencias motoras, y que el que no se observen en bebés más pequeños tiene que ver más bien con la dificultad de hacer tareas con ellos. Esto no significa que con bebés recién nacidos no se hayan hecho investigaciones concluyentes en esta dirección por

ejemplo, las relacionadas con intersubjetividad (Melzoff, 2007) sugieren que el recién nacido tiene unas capacidades cognitivas que no reconocía Piaget.

Segundo, el mundo del bebé en sus primeros meses de vida no parece ser una sumatoria de cuadros, en las que él mismo no reconoce su agencia. Desde la perspectiva fenomenológica, al ser animado, el bebé comienza a darle sentido al mundo, en relación con su propia animación. La cinta que se pone en la pierna, es el conector del bebé con una parte del mundo que para él es relevante, por lo cual el movimiento de una parte de su cuerpo comienza a tener una relevancia también, en tanto adquiere un poder sobre esa realidad. Ese apoderarse no es otra cosa que significar el mundo a través de su movimiento de la pierna, y por ende el movimiento de la pierna y el móvil se vuelven una unidad armoniosa, se hacen uno solo. Al desaparecer la ligazón, desaparece una unidad, pero muchas otras allí se continúan presentando y muchas otras emergen. Lo cual recuerda el hecho fenomenológico de que no hay mundo sin animación, y que siempre que haya animación habrá un mundo que se está significando a la conciencia.

Apoderarse del mundo, hacerse uno solo con él, implica el reconocimiento de esa terquedad del mundo de la que se ha hablado, y debido a la cual significar el mundo es una empresa activa y constante de la experiencia consciente. El experimento de Rovee-Collier presenta la terquedad del mundo al bebé, pues en los primeros ensayos, el móvil no se agita con cualquier movimiento. Con el correr del experimento, el bebé reconoce su poder sobre esa terquedad, lo que en otros términos se puede entender como la significación de la porción de su mundo en relación con su animación (esto-es-aquello-llamativo-en-función-de-este-x-movimiento). Ese poder está relacionado con el hecho de que, al significarlo a partir de la animación se da un acoplamiento a través del cuerpo afectivo-táctil-cinestésico. Esto es algo que se vive, desde antes de nacer.

Tercero, esa relación entre la animación y la construcción de una ligazón con la realidad, es aún más evidente con la observación del desarrollo motor. La relación entre animación y significación del mundo es distinta a los cuatro meses de edad, a los ocho y a los doce meses (es decir, el mundo del bebé que se sienta tiene un sentido distinto al del bebé que gatea y al del que camina). Esto no niega que en el desarrollo, esas significaciones anteriores, son indispensables para la configuración de los mundos posteriores, cargados de la variabilidad de la experiencia que proveen esas experiencias pasadas (desde una perspectiva

cognitiva, Thelen y Smith, 1994, p. 342). Mi mundo actual es el resultado de la acumulación de experiencias en las que mi relación animada con el mundo va cambiando.

Los experimentos de Adolph y Joh y de Thelen y otros muestran que la idea de que estas nociones de perspectiva, profundidad y de objeto son conocimientos fijos, presentes para ser aplicados en cualquier contexto una vez adquiridos, es una mala interpretación de lo que es la cognición y el papel que juega la experiencia motora en ella. Tampoco explicarían ese hacerse a un mundo a través de la animación. La experiencia motora no es un puente para el conocimiento interiorizado, totalmente abstraído de la experiencia; lo realmente llamado “mental”. En esa experiencia radica el acoplamiento en el mundo; y como la experiencia es algo que ocurre a un ser animado entonces el conocimiento del mundo debe estar ligado a las experiencias animadas concretas. Como en dichos experimentos, cuando cambia la postura corporal, una reinterpretación de la melodía con el mundo se hace necesaria, pues la armonía anterior desaparece. Eso explica que el bebé reaccione de una manera completamente diferente por el solo hecho de cambiar la postura; esto porque en últimas lo que ha cambiado es su relación afectivo-táctil-cinestésica con el mundo. La falta de armonía se evidencia en que el bebé reacciona de manera errática al experimento debido a la nueva condición, y solo después de muchos ensayos la melodía vuelve a emerger y el bebé vuelve a hacerse un todo armonioso con su mundo.

Esto no significa que la significación anterior del mundo haya caído en el olvido (basta con poner al bebé en su postura habitual para que la armonía se restablezca). Las nuevas situaciones sugieren maneras más complejas de acoplarse a la realidad, lo que para Thelen y Smith constituye la verdadera esencia del desarrollo infantil. Desde la fenomenología constructiva el mundo no desaparece a la consciencia cuando la postura cambia; primero porque como se ha dicho, la animación no se interrumpe y segundo porque al mantenerse el fluir de la animación lo que aparece es una necesidad de reinterpretar constantemente el *umwelt* y explicar las nuevas percepciones que aparecen con el cambio de postura en función de su mundo ya constituido.

Una última reflexión sobre las evidencias presentadas es la siguiente: el que los experimentos se hagan bajo condiciones artificiales (en laboratorios con variables limitadas, lejos de las condiciones naturales en las que se encuentran los bebés cotidianamente), no niega la importancia de estos trabajos para la indagación de la experiencia subjetiva, sino que

incluso confirmaría la propuesta de la fenomenología constructiva que aquí se defiende. Estas tareas muestran la capacidad de acoplamiento de los seres vivos a las condiciones contextuales particulares, gracias a su animación primordial. Acoplamiento que implica una necesidad de significación del mundo sea cual sea la situación. Esto no significa que el bebé pueda sobrepasar sus propias capacidades motoras; incluso las conclusiones sobre falencias cognitivas indicarían más bien, para Thelen y Smith, limitaciones de este tipo, que son claras cuando pensamos que ser animado es tener unas condiciones específicas. Las limitaciones del cuerpo animado ocurren porque el movimiento es consecuencia de una relación entre condiciones finitas. A partir de las restricciones, el organismo animado se acopla con el mundo de la manera más armoniosa posible.

De esta manera, el reconocimiento que hace Sheets-Johnstone de que desde antes de nacer estamos aprendiendo a movernos, podemos añadir la experiencia subjetiva del mundo: *desde antes de nacer estamos creando significados de nuestro mundo, porque movernos es al mismo tiempo crear una melodía con el mundo.*

Capítulo 3. La experiencia de subjetividad y de los otros a través del movimiento.

En el segundo capítulo, al hablar de la acción intencional en Piaget, se abordó el problema del sentido de sí mismo en la interacción sensoriomotriz con el mundo. Desde la fenomenología constructiva, si moverse implica un sentir cinestésico de las cualidades del

propio movimiento, entonces no parece ajena una experiencia de primera persona (tal vez un sí mismo mínimo) al solo hecho de movernos. Sobre todo, si se ha dicho que a través del sentir cinestésico hay un reconocimiento del mundo ligado a esa misma experiencia cinestésica, entonces parece que junto con este reconocimiento hay uno de la subjetividad de dicha experiencia. Cuando, por ejemplo, el bebé de dos meses descubre que halando una manta va a lograr que un juguete se acerque, este conocimiento emergente debe suponer, no solamente un reconocimiento de las características de los objetos y del mundo en general, como la relación entre fines y medios (tema en el que se enfocaba Piaget), sino que también un reconocimiento de que eso que es dado a la conciencia es dado en modo de primera persona. Esto se evidenciaría en el reconocimiento que el bebé tiene de su propio movimiento en relación con el mundo (en ejemplos como el de Rovee-Collier, 1999).

Teniendo a la vista el fin (el juguete) y los medios (la manta), la acción se convierte en el modificador de una realidad; y a través de esto el bebé reconoce su propia acción como garante de esa modificación (el “yo hago” de Husserl). Esa modificación además supone que no sólo el niño es capaz de reconocer su agencia en el mundo, sino que también se puede pensar en un reconocimiento de sí mismo, de su perspectiva en la que la acción que realiza está determinada por su punto de vista (la acción mueve el objeto hacia él o lo aleja de él). Así convergen un sentido de agencia con un reconocimiento de un sí mismo.

El estudio de la aparición del sentido de sí mismo en la actualidad, debe partir del reconocimiento de una relación sensoriomotriz con el mundo anterior a lo que pensaba Piaget. En la búsqueda de la relación entre acción e identidad, ya se ha hablado de cómo a través de la autopoiesis en Varela (entendida como acción creadora de auto-sentido) se crea identidad. Por su parte, Phillippe Rochat (1998; 2011), dentro de la perspectiva del sí mismo ecológico de Gibson (el sí mismo originario que emerge en la experiencia perceptual del cuerpo en el mundo), encuentra evidencia de esas relaciones entre la acción y el mundo desde el nacimiento, relaciones que a su vez muestran una discriminación del recién nacido de su cuerpo y el mundo. La explicación de este sí mismo basado en el cuerpo, se ha centrado en la información propioceptiva y vestibular que el bebé obtiene cuando se relaciona con el mundo, información que le permite entenderse como una unidad coherente diferente de las cosas con las que interactúa (Rochat, 1998, p. 108).

En la indagación por el origen del sí mismo, tanto la perspectiva ecológica o la autopoietica, que se basan en el cuerpo, permitirá hablar de un sí mismo previo a lo que consideraba la psicología tradicional. Sin embargo, desde la perspectiva que aquí interesa, la de la animación como experiencia originaria, la experiencia de subjetividad se fundamentará en el sentir cinestésico como un sentir distinto a la percepción del cuerpo en el mundo. Con esto la indagación se acercará a una perspectiva de fenomenología constructiva.

Aquí se considerará que el reconocimiento del sentir cinestésico que aporta Sheets-Johnstone a la fenomenología constructiva, no es tan alejada del reconocimiento de que los bebés experimentan el carácter de “datidad en primera persona de la conciencia” (el *first personal givenness* al que se refiere Zahavi). De esta manera, se defenderá que la perspectiva de subjetividad pre-reflexiva de Zahavi no es tan diferente de la propuesta de Sheets-Johnstone, a pesar de lo que ella señala (Sheets-Johnstone, 2006, p. 372). Si bien, siguiendo a Sheets-Johnstone, hay algunos conceptos problemáticos como sí mismo, mismidad e incluso “sensación” cuando se habla de la experiencia de subjetividad pre-reflexiva. Sin embargo, se verá que la aparición de una experiencia de subjetividad como vivencia del darse en primera persona es una condición que acompaña la experiencia de mundo, y se verá el movimiento como el eje de la experiencia de subjetividad y de mundo; el movimiento más originario que la acción en la que se fundamenta la propuesta de Varela o de Rochat.

3.1 El concepto de un sí mismo pre-narrativo.

Para abordar la idea de un sí mismo originario que emerge a través de la conciencia cinestésica, se debe saber primero, desde la fenomenología contemporánea, qué se entiende por sí mismo (*self*). También cuál es la diferencia entre el sí mismo entendido como la datidad en primera persona (*first personal givenness*) de la experiencia y entendido como producto de la reflexión, es decir, como producto de una elaboración cognitiva de índole superior.

La explicación del sí mismo como una entidad independiente de las experiencias del mundo, todavía se mantiene en la actualidad (por ejemplo, Strawson, 2000). El sí mismo como un objeto, es caracterizado como una entidad cognitiva autónoma, individual, vivido como una cosa mental ópticamente diferente de las otras cosas del mundo. Desde esta

perspectiva, la cosa mente se diferencia de la cosa mundo; si bien el sí mismo no se entiende como una cosa como lo es una piedra o un gato (Stawson, 2000, p. 8), si lo es en el sentido causal de cosa: éste es algo, una unidad con una coherencia interna y que interactúa con otras cosas en el mundo. Desde esta visión de Strawson, la percepción del mundo y la introspección son distintas, porque la naturaleza de su objeto intencional también lo es: cuando la conciencia se refiere al mundo el objeto intencional es material, cuando la conciencia se refiere a sí misma el objeto es otro evento mental -la mente se vuelve objeto de la propia mente- (Armstrong, 1994 en Zahavi y Parnas, 1998, p. 258).

La autoconciencia como introspección consciente de la propia conciencia, es entendida como una percepción de alto nivel, pues implica la percepción de la conciencia percibiéndose a sí misma. Esta visión cartesiana de la mente como una observadora de sí (u “ojo de la mente” en los términos de Rorty, 1979), es la visión ortodoxa de la conciencia; en esta un estado mental de orden superior o estado meta-mental es el encargado de determinar si una experiencia mental corresponde al sí mismo (Armstrong 1968; Carruthers, 1996; Lycan 1987; Rosenthal, 1986, citados en Gallagher y Zahavi, 2008, p. 52). De ahí que el sí mismo se entienda como una entidad de otro orden distinto a la experiencia consciente del mundo.

Varios problemas aparecen cuando el sí mismo implica una identificación mental de orden superior. El más importante aquí es que imposibilita pensar en un sentido de sí mismo previo a la emergencia de las representaciones mentales y al reconocimiento de la imagen en el espejo, como consideraba Wallon (1934/1965, p. 180). Si todos estos procesos de autoconocimiento reflexivo, emergen cerca a los dos años de edad, un sentido de sí mismo es imposible en un recién nacido. Esto es coherente con la perspectiva piagetiana que considera que el recién nacido es egocentrista porque la única perspectiva del mundo que reconoce es la propia, aunque él no “sabe” que es suya, al no tener la representación mental de sí mismo (Piaget e Inhelder, 1969/2007).

Si se quiere hablar de un sentido sí mismo incluso previo al nacimiento, hay que reemplazar aquel que es producto de una elaboración de orden superior, por otro que esté involucrado en la experiencia corporal de vérselas con el mundo. Para esto se requiere hablar de un sí mismo mínimo (Krueger, 2010, p. 38), preconceptual (Rochat, 1998), pre-narrativo o pre-reflexivo (Krueger, 2011, p. 38; Gallagher y Zahavi, 2008; Zahavi, 2012) como la datidad de la experiencia en primera persona.

Desde esta perspectiva del sí mismo, la experiencia de mundo y la experiencia subjetiva no se pueden separar para entenderse aisladamente. Darse algo a la conciencia implica necesariamente la sensación subjetiva. Por esto, no es necesario la existencia de una instancia meta-mental que indique que una experiencia es propia: esta sensación ya está involucrada en la experiencia misma. En otros términos ser consciente es ser auto-consciente (Zahavi, 2012).

Un sí mismo pre-reflexivo se puede entender como una experiencia subjetiva originaria; es decir, acompañaría la experiencia consciente del mundo mucho antes de que se pueda conceptualizar. Esta visión de la experiencia subjetiva, al ser pre-reflexiva, supera los problemas con los que se enfrentaría una concepción del sí mismo desde antes de nacer. El reconocimiento de que una experiencia es “mía” no es necesariamente producto de un constructo que aparece con la representación, y por ende es anterior a los dos años de edad.

Así, se distingue el sí mismo mínimo de una conceptualización del sí mismo, es decir, de la identidad inscrita en el lenguaje. Esta identidad conceptualizada no solamente está determinada por las palabras “yo”, “mío”, “me”, sino que también implica una identidad narrativa un “sí mismo más o menos coherente (o auto-imagen) que está constituido con un pasado y un futuro en las diversas historias que nosotros y los otros dicen sobre nosotros mismos” (Gallagher, 2000, p. 15. Traducción mía). Este sí mismo narrativo tiene que ver con la idea de un “YO” que el individuo entiende como diferente del mundo. Este sólo es un constructo ulterior, porque incluso para que este emerja, tiene que estar precedido por ese sentido de subjetividad de las experiencias conscientes.

Si el sentido de sí mismo nos remite a una experiencia originaria, entonces desde la fenomenología constructiva se debe entender cuál es la relación de ese sí mismo con la experiencia de movernos. En este capítulo, se conceptualizará primero ese sí-mismo y se contrastará con la evidencia del desarrollo, para luego abordarlo desde la fenomenología constructiva tal como se ha entendido aquí. Así se discutirá sobre la posibilidad de hablar de sentido de subjetividad desde la perspectiva del sentir cinestésico que propone Sheets-Johnstone.

3.1.1 Conceptualización del sí mismo pre-reflexivo

El sí mismo pre-reflexivo es la experiencia subjetiva que acompaña toda experiencia consciente. Pero ¿en qué consiste como tal, desde una perspectiva fenomenológica, tener una experiencia de datidad en primera persona?

La datidad en primera persona, entendida como una cualidad de toda experiencia consciente, implica una autoconsciencia ella. No es posible, a diferencia de lo que afirmaba Piaget, que pueda haber una experiencia egocéntrica (propia de los bebés) que sea inconsciente. La experiencia consciente del mundo, por más primitiva que sea, ya es una experiencia autoconsciente. Esa relación entre el carácter de datidad de la experiencia en primera persona y autoconsciencia de esto hace que se relacione el sí mismo mínimo con “una auto-consciencia inmediata, implícita e irrelacional, no objetivizante, no conceptual y no proposicional” (Zahavi y Parnas, 1998, p. 696. Traducción mía). Desde este punto de vista, Gallagher y Zahavi (2008) subrayan la importancia de no confundir la auto-consciencia con el reconocimiento de la identidad que es producto de la reflexión. La autoconsciencia en primera persona se limita al hecho de que el individuo percibe que las experiencias conscientes son suyas, que son su perspectiva del mundo. No es conceptual ni objetivizante, porque tiene que ver más con una “sensación” que con una “objetivación”: el individuo “siente” que esa experiencia es suya, a diferencia de aquellas que no lo son.

Esta perspectiva es distinta, según Zahavi y Parnas, de la propuesta de Parfit (1987 citado por Zahavi y Parnas, 1998, p. 691), para quién lo que llamamos *yo* es solamente una sensación de que hay unas experiencias que están de este lado (el *this one*), y que son diferentes de otras que están del lado de los otros (el *that one*). El problema del sí mismo no es un problema topológico: el problema no es que hay una diferencia fenoménica entre mi dolor de muelas porque ocurre de este lado y el dolor de muelas del otro porque ocurre de otro lado, sino que tengo una relación de subjetividad con las experiencias mías en tanto se viven como mías. Y no es topológico porque el problema de la distancia con respecto al reconocimiento de la propia experiencia no resuelve el problema de la distinción entre un mío y un tuyo: está más bien relacionado con una característica especial de mis experiencias, y es que tienen ese carácter de *datidad* en primera persona.

Siguiendo a Zahavi y Parnas, el *this one* y el *that one* no explican el sí mismo porque en ambos casos quien experimenta la cercanía o lejanía de la experiencia respecto de sí es el mismo sí mismo: Yo percibo al otro en primera persona *quejándose* del dolor de muelas; es

decir, la experiencia del otro como tal se da de *mí lado*. Pero, a pesar de la empatía, sé que esta experiencia subjetiva es muy distinta a mi propio dolor de muelas, porque el dolor de muelas de él no se me da en primera persona como si se me da a mí mi propio dolor.

Así caracterizan Zahavi y Parnas esta distinción:

Asumamos que yo encuentro un niño llorando. En este caso, podríamos decir que yo experimento, no mi propio malestar, sino el malestar de alguien más. Yo soy consciente del otro sujeto. Pero ¿qué es lo que me permite distinguir entre mi propia experiencia (de empatía) y la experiencia del otro (de malestar)? ¿Por qué yo no confundo ocasionalmente mi propia experiencia con la experiencia de los otros? Mientras mi propia experiencia se me da directamente en un modo de presentación en primera persona, este no es, obviamente, el caso con el malestar del niño. Por el contrario, la totalidad de la experiencia del otro en primera persona es fundamentalmente inaccesible a mí. Es exactamente por eso que el otro se me da a mí como otro (Zahavi y Parnas, 1998, p. 691. Traducción mía).

Si la experiencia subjetiva hace parte de las experiencias conscientes ¿en qué se diferencian? Desde Zahavi (2005), tendría que ver con la permanencia a lo largo de la experiencia subjetiva: mientras que la sensación subjetiva permanece durante todo el experimentar consciente, la multitud de experiencias intencionales no lo hacen. El contenido de la experiencia consciente cambia constantemente: En este momento el contenido intencional de mi conciencia está relacionado con mi escribir en el computador y todas las experiencias táctiles, visuales y sonoras que esto implica; en cualquier momento, levantarme a contestar el teléfono, a servirme una taza de café o escribir una nota en el cuaderno de apuntes, cambian el contenido intencional de mi conciencia, al ser acciones intencionales distintas. Pero, si alguien me pregunta, quién levantó el teléfono, se sirvió la taza de café o está escribiendo en el computador, diré “yo” y esto tendrá que ver con que, a pesar de que cada una de estas son experiencias en primera persona distintas, la sensación subjetiva permanece. En otros términos el mundo que se experimenta no es más que modificaciones del campo de auto-presencia; lo que es dado en primera persona cambia, pero el hecho de que se da en primera persona no.

Si, como se dijo anteriormente y siguiendo a Merleau-Ponty, la experiencia consciente del mundo depende de la intencionalidad motora, entonces parece que la sensación subjetiva también tiene que ver con el relacionarse con el mundo a través de la acción. El tema de la relación entre corporalidad y conciencia emerge como una condición necesaria para entender la autoconsciencia de la datidad en primera persona. También se verá que en la literatura del *embodiment*, el cuerpo no solo garantiza la subjetividad a través de la acción intencional, sino que permite entender el sí mismo como una unidad.

3.1.2 El cuerpo como garante de unidad y de autoconsciencia de la datidad en primera persona.

Para Zahavi y Parnas (1998) es un problema que la conciencia se vea desde una visión objetivista y no fenomenológica. Primero, se trata de entender el mundo y luego, una vez se ha formado una visión objetiva de él, se busca entender cómo ese mundo se da en primera persona. Para estos autores, el interés principal de la fenomenología no es dar cuenta de cómo el mundo físico da pie a la perspectiva en primera persona, sino que le interesa examinar cómo, de la perspectiva en primera persona, emerge la objetividad (Zahavi y Parnas, 1998, p. 702). Al igual que el hacerse a un mundo en la experiencia consciente, para entender el darse en primera persona hay que indagar por la intencionalidad de la conciencia. Ya anteriormente se ha abordado desde la perspectiva de la intencionalidad motora, y cómo la conciencia emerge en la manera como el cuerpo lidia con el mundo.

Según Zahavi y Parnas, el reconocimiento de la relación entre vivencia en primera persona y mundo implica reconocer que la conciencia de sí, al igual que la conciencia del mundo, no son algo privado a lo que se tiene acceso exclusivo a través de la introspección. Al no ser producto de una reflexión ulterior, entonces también se encuentra en la dirección de la conciencia del mundo a través del movimiento. Por eso, si para hablar de la relación de la conciencia con el mundo hay que remitirse a las dinámicas del movimiento, hay que hacer lo mismo con la experiencia subjetiva.

Desde la perspectiva del *embodiment*, Thompson (2005) señala una estrecha relación entre intencionalidad motora, conocimiento del mundo y subjetividad. Siguiendo a Merleau-Ponty, relaciona la intencionalidad motora con el reconocimiento de la subjetividad: si hacer presente a la conciencia el mundo depende de la manera como mi acción determina mi

experiencia perceptual de él, entonces significa que yo soy ese cuerpo: “Pero yo no estoy delante de mi cuerpo, estoy en mi cuerpo, o mejor, *soy mi cuerpo*” (Merleau-Ponty, 1962, p. 150, citado en Thompson, 2005, p. 5. Énfasis de este autor⁹).

El cuerpo se vive como el punto cero desde el cual parten todas las experiencias conscientes, por lo que adquiere un status esencial en la subjetividad. Una subjetividad que no es reflexiva, narrativa, ni conceptual, sino ese sí mismo mínimo del que hablan autores como Zahavi. Según Thompson, el cuerpo es vivido pre-reflexivamente como sujeto, el sujeto que es el eje que determina mi experiencia perceptual del mundo (Thompson, 2005, p. 6). Por eso es que el cuerpo no puede vivirse como objeto intencional, por lo menos no pre-reflexivamente, si ya a este nivel se está viviendo como sujeto.

Al igual que Merleau-Ponty, Thompson ve en el tocar uno de los ejemplos más claros de esa autoconsciencia corporal:

La auto-consciencia corporal pre-reflexiva es evidente en el tacto, porque nosotros no solamente sentimos las cosas que tocamos sino que nos sentimos a nosotros mismos tocándolas y siendo tocadas por ellas. Cuando yo agarro una taza de té caliente, siento el calor, la superficie lisa de la porcelana y el calor penetrando en mis dedos, y esas sensaciones persisten por un tiempo después de que yo ponga la taza de nuevo en la mesa. Tal experiencia corporal ofrece, no solamente la experiencia de eventos físicos que relacionan el cuerpo propio con las cosas, sino también la experiencia de eventos sensoriales que relacionan el cuerpo propio, subjetivamente vivido, a uno mismo. Usualmente estos eventos sensoriales son aquellos en los que el cuerpo propio no se siente explícitamente a sí mismo. En el agarrar la taza de té yo vivo a través del calor de mis dedos, pero yo no soy el objeto perceptual, lo es la taza de té. Pero el cuerpo propio puede también sentirse a sí mismo, como cuando una mano toca la otra (Thompson, 2005, p. 5. Traducción mía).

El cuerpo que toca no se vive explícitamente, porque lo que es explícito es el objeto de su actuar intencional, la taza caliente. Aunque Thompson usa el ejemplo que considera más

⁹ Para la traducción en español de la cita, se usó el texto de Merleau-Ponty *Fenomenología de la percepción*, en la referencia que se ha usado a lo largo del trabajo.

fácil, el del tocar, lo mismo pasa con todo el cuerpo: el ver no es el objeto, la visión no se ve a sí misma porque su objeto intencional no es ella sino aquello que vemos. Pero si no se vive como objeto sí se vive como sujeto; es por esto que cuando alguien me pregunta quién cogió la taza de café, puedo decir que yo, porque el ver no es una cosa aislada, no es un vehículo de mi percepción y ya: el ver es parte constitutiva de mi cuerpo y de mi experiencia consciente a través de éste.

Como se ha dicho antes, desde el *embodiment* el cuerpo es vivido como una totalidad gracias a la acción; el esquema corporal posibilita que el ver no sea una actividad aislada del resto del cuerpo sino que se integre a sus dinámicas, encaminadas a capturar intencionalmente el mundo. Esto coincidirá con la no parcialización de la subjetividad: si el ver hace parte del esquema corporal, entonces hace parte de la autoconciencia corporal pre-reflexiva. De ahí que yo no diga que mis manos cogieron la taza sino que fui yo.

Esta idea del sí mismo corporal pre-reflexivo permite entender porque el sí mismo es una unidad: en este caso la experiencia de unidad la provee el cuerpo como un todo, que como tal actúa en el mundo. Es importante subrayar, que para Merleau-Ponty y para las perspectivas del *embodiment*, aunque el cuerpo ofrece unidad, esta no está determinada por sus bordes (ya en la patología se encuentra que estos no son garantía de unidad): lo que la otorga es la acción encaminada a hacerse a un mundo, o mejor, el ser-del-mundo del cuerpo a través de la acción. Si la conciencia del mundo depende de la acción intencional y siguiendo a Zahavi, la conciencia va acompañada de la autoconciencia del darse en primera persona de la experiencia, entonces dicha autoconciencia y la acción intencional están estrechamente ligadas.

3.1.3 La visión ecológica de un sí mismo mínimo.

Gallagher y Zahavi (2008; y Zahavi, 2005), señalan a la teoría del sí mismo ecológico como una manera de entender la experiencia subjetiva de manera situada y corporizada. La propuesta del sí mismo ecológico ubica al cuerpo como el eje de la explicación de la sensación de subjetividad con respecto a las experiencias del mundo, del mismo modo que Thompson. Esto hace que la experiencia consciente de sí mismo parta de la experiencia del

propio cuerpo interactuando con el mundo. Este sí mismo, claramente pre-reflexivo, se basa en la propiocepción como la sensibilidad de la subjetividad (Gibson, 1979/1986, p. 115).

Según Gibson, así mismo como los órganos tienen una función exteroceptiva (dirigida al mundo) tienen una función propioceptiva (o egoceptiva), que, en vez de reportar uno a uno la posición de los órganos, da un sentido global del estado de la ubicación del propio cuerpo en relación con el entorno. Todo el tiempo el cuerpo, a través de los sentidos, envía esta información, lo que se sintetiza en un sentido del sí mismo presente en toda la relación con el mundo. La exterocepción y la egorecepción son dos puntos de vista de un mismo fenómeno; por lo tanto, la diferencia entre sujeto y objeto, son solo dos formas de observación de una misma cosa. Porque tener un sí mismo es una condición de tener un cuerpo que interactúa constantemente con el mundo; así mismo, no existe experiencia del mundo sin la propiocepción, es decir, la experiencia del sí mismo percibiendo el mundo.

El sí mismo ecológico permite hablar de un sí mismo pre-reflexivo desde la evidencia fisiológica que ofrecen los estudios en propiocepción. Rochat (2011, p. 10), desde esta perspectiva ecológica añadirá al sistema vestibular en la explicación fisiológica del sí mismo. El sistema propioceptivo y el vestibular permitirán que, desde que haya cuerpo, haya una experiencia de la pertenencia de ese cuerpo, y cómo este interactúa con el mundo que es distinto de él. Esta explicación fisiológica permite en últimas, tanto para Zahavi (2005), como para Rochat (2011), que desde la perspectiva fenomenológica se pueda indagar por un sí mismo neonatal. Mientras que el bebé carece de representación no carece de corporalidad y por ende tiene una sensación de su cuerpo junto con la sensación que tiene del mundo.

En la relación de la unidad corporal con el sí mismo, desde la fenomenología constructiva surge la pregunta: ¿Es lo mismo un sí mismo corporal que un sí mismo pre-reflexivo? Mientras que el sí mismo corporal es anterior a la reflexión, el sí mismo pre-reflexivo de Zahavi tiene una connotación fenomenológica de la que carece el sí mismo corporal en los términos del sí mismo ecológico: y es que este implica la *sensación subjetiva* (o autoconciencia) *de la datidad en primera persona* de las experiencias, lo cual no tiene en cuenta la explicación ecológica.

El mismo Zahavi sugiere que el sí mismo que él plantea es muy distinto al ecológico. Porque, mientras que el darse en primera persona no se limita a un reconocimiento del cuerpo como cuerpo propio, sino que como experiencia subjetiva implica una experiencia que

trasciende lo físico, para otros autores la auto-percepción del sí mismo ecológico se entiende como una capacidad que permite diferenciar el cuerpo de otros objetos en el ambiente. Según Zahavi la objetividad de cuerpo es una perspectiva que acompaña a todo el que defiende el sí mismo ecológico, por ejemplo a Neisser (1988, citado por Zahavi, 2005, p. 204). Este autor vería el sí mismo ecológico como un objeto de la percepción. Así se pierde la diferencia fenomenológica entre la experiencia de sí mismo y la del mundo, para ver más bien una distinción entre un objeto-cuerpo que entiendo como mío, y el objeto-mundo con el cual interactúa mi cuerpo. La auto-consciencia se vuelve una consciencia de objeto, lo cual está incluso en contra de la distinción entre cuerpo como objeto (característico de la psicología que diferencia entre cuerpo y psique) y cuerpo vivido (la experiencia subjetiva de estar-en-el-mundo) que hace Merleau-Ponty (1945/1985, p. 87 y ss.).

La alternativa a la objetivación del sí mismo es provista, según Zahavi, por la perspectiva fenomenológica que define el sí mismo pre-reflexivo. Posteriormente, en este trabajo se contrastará el sí mismo corporal basado en la psicología ecológica con un sí mismo basado en el sentir cinestésico y cómo éste puede entrar en diálogo con la perspectiva de Zahavi (incluso aunque Sheets-Johnstone critique el sí mismo de éste autor) al abordar el origen de la consciencia de sí mismo en la fenomenología constructiva.

3.2 La experiencia de subjetividad: evidencia desde el desarrollo y la animación

Para hablar del sí mismo mínimo enfocado en la animación como experiencia primordial, se hace necesario recurrir a la evidencia de la psicología del desarrollo que muestra esa relación entre el movimiento y un reconocimiento de los efectos de éste en el mundo. En este apartado se tienen en cuenta dos tipos de evidencia, el de la intencionalidad de los primeros momentos de la vida, mucho antes de lo que consideraba Piaget, y el de la intersubjetividad, que muestra que los recién nacidos imitan a los otros, con lo que se infiere que los bebés reconocen a los otros y a sí mismos. Se verá como esta evidencia puede soportar la propuesta fenomenológica de una experiencia de subjetividad intrínseca al hecho de movernos.

3.2.1 Evidencia de una experiencia de subjetividad en la intencionalidad de los primeros momentos de la vida.

Respecto al primer aspecto de la auto-consciencia, ya se ha dicho que para Piaget la intencionalidad emerge alrededor de los dos meses, lo que explica que antes de eso el mundo no sea nada para el bebé y mucho menos que exista una noción de sí mismo (el narcisismo sin Narciso). De esto se puede inferir que, por lo menos tiene que haber una relación cognitiva con el mundo para que exista una relación cognitiva consigo mismo. En la propuesta piagetiana, el desarrollo de la consciencia de sí mismo está atado a una intencionalidad de índole mental que aparece a los dos años.

Pero evidencia posterior, que se ha expuesto aquí, muestra que el contenido intencional está ligado al reconocimiento de la relación del cuerpo con el mundo mucho antes de lo que consideraba Piaget, lo que a su vez permite explorar la posibilidad de una autoconsciencia corporal temprana. Por ejemplo, en los experimentos que señalan Rovee-Collier (1999), Thelen (2008) y Lewis (2003), el bebé de dos o tres meses que sacude o jala un objeto para obtener un resultado particular, ya conocería las relaciones efectivas de su cuerpo con el mundo. Esto para Lewis (2003) incluye un sentido de agencia, porque el niño reconoce que es su acción la que modifica su entorno. De otro modo, los movimientos no tendrían ningún contenido intencional y allí cabría pensar en el egocentrismo inconsciente del que habla Piaget.

Estas evidencias soportarían la propuesta de un sí mismo corporal, pues Thelen (2008, p. 2011) sugiere, de manera muy cercana a Gibson, que el bebé de dos meses puede realizar esas tareas gracias a unos mapas motores que se establecen con la coordinación entre la percepción visual y la propiocepción que se da a través de la acción. Desde aquí se puede inferir una experiencia subjetiva en la que el niño, gracias a la coordinación exteroceptiva-propioceptiva se experimenta a sí mismo (como un cuerpo) al mismo tiempo que experimenta el mundo.

La clave para esta relación con el mundo a través de la acción, que reconocería un sí mismo corporal en los orígenes de la existencia, son las variaciones intermodales (de la exterocepción y la propiocepción) que ocurren en la experiencia sensoriomotriz (Rochat, 1998). Es decir, las experiencias propias involucran una retroalimentación propioceptiva, que no está presente cuando la experiencia no es propia. Esto ocurre en el caso del bebé con el

móvil y en todas las actividades cotidianas. Por ejemplo, cuando los bebés lloran, el sonido que perciben se combina con la retroalimentación propioceptiva de las partes de su cuerpo involucradas. Esta retroalimentación no ocurre cuando el que llora es otro bebé, pues el sonido se da sin ninguna otra retroalimentación. Esta sería la clave, según Rochat, del sí mismo corporal. Toda experiencia propia que involucre el propio cuerpo de alguna manera, está acompañada de esa propiocepción, lo que termina relacionando lo que pasa a nivel del propio cuerpo con lo que pasa en el mundo. Allí entra la intencionalidad sensoriomotriz.

Otra experiencia intermodal que estudia Rochat es la de tocarse el rostro con las propias manos, experiencia frecuente en los bebés incluso dentro del vientre materno. Esta experiencia infantil permite que los bebés muy pequeños tengan la habilidad de discriminar cuando la propia mano está tocando la cara, que cuando es otro objeto el que hace lo mismo; esto se ha inferido de los diferentes tipos de reacción que tienen los bebés cuando el caso es uno u otro (Rochat y Hespos, 1997 citados por Rochat, 1998, p. 102). Otras experiencias, como la exploración visual y la retroalimentación propioceptiva de las propias piernas moviéndose, hacen que bebés de 3 y 5 meses de edad puedan reconocer cuando una imagen de sus piernas corresponde con su perspectiva y cuando no corresponde con esta (Rochat y Morgan, 1995, citados por Rochat, 1998, p. 103 y ss.). En estos casos, el cuerpo se vuelve objeto de su intencionalidad lo que hace que, como se ha dicho antes, el sí mismo se vuelva un *objeto* de la experiencia consciente al igual que otros objetos, aunque con unas características particulares.

Este objeto que es sí mismo gracias a la propiocepción, caracterizaría toda visión del sí mismo basado en el cuerpo. En el caso de una perspectiva del *embodiment* como la de Thelen (2008), del mismo modo que en la experiencia cognitiva del mundo, en la experiencia subjetiva de sí mismo, el cuerpo embebido en la acción, supone unas maneras cada vez más complejas de entenderse a sí mismo. Es importante subrayar que el desarrollo del sí mismo no depende del desarrollo de las representaciones mentales (que podrían caracterizar otro tipo de identidad pero no la originaria), sino que está determinado por la experticia en el estar-en-el-mundo, una experiencia que incluye el explorar perceptualmente el propio cuerpo, lo cual no parece distante del explorar el mundo externo. Conocer el mundo y conocerse a sí mismo parecen un todo indisoluble y más ligado a la experiencia sensoriomotriz de lo que consideraba Piaget.

3.2.2 Evidencia en relación con la intersubjetividad.

La imitación de los gestos de otros seres humanos, pocos minutos después del nacimiento, está bien documentado en la actualidad (Gallagher y Meltzoff, 1996; Meltzoff, 2007). Este descubrimiento, que pone en evidencia que los neonatos tienen la capacidad de relacionarse con los otros como entidades semejantes a él, ha permitido elaborar una teoría de la subjetividad y de cómo la imitación es una manera de traducir en el otro lo que soy yo (el “como yo” -*like me*- de la experiencia intersubjetiva). Para entender la experiencia de subjetividad y cómo se traduce a la experiencia subjetiva de los otros, de nuevo es necesario hablar de un sí mismo basado en la corporalidad: “Los bebés monitorean sus propios actos corporales por la vía de la propiocepción y pueden detectar equivalencias intermodales entre sus propios actos-como-son-sentidos y los actos-como-son-vistos en otros.” (Meltzoff, 2007, p. 27. Traducción mía).

Si bien sobre intersubjetividad se hablará más adelante, aquí interesa señalar que para la psicología del desarrollo contemporánea, no existe la posibilidad de que el bebé se relacione con otros si no hay primero una información propioceptiva del cuerpo como “lo que soy yo”. Mientras que el niño mayor y el adulto tendrían a la experiencia como origen de información intermodal suficiente para imitar a los otros, su origen tiene que estar determinado innatamente. Así para Gallagher y Meltzoff (1996) la imitación tendría que ver con un esquema corporal innato y una capacidad de experiencia propioceptiva también innata. Meltzoff señala igualmente la importancia de las experiencias en primera persona. Aquí experiencia en primera persona es el reconocimiento, por parte del bebé, que a toda experiencia mental (como malestar por un deseo no satisfecho) corresponde una situación corporal particular de la que se tiene noticia propioceptivamente (como arrugar el rostro, patear, etc.): “Estas experiencias en primera-persona contribuyen a un mapa bidireccional detallado que vincula los estados internos y el comportamiento” (Meltzoff, 2007, p. 28. Traducción mía).

De esta manera, el problema de la intersubjetividad se reduce también al problema del sí mismo corporal. Si se conoce cómo funciona propioceptivamente el cuerpo, desde incluso antes de nacer, y cómo se traducen los datos propioceptivos en una visión global de la propia corporalidad (para lo cual es importante la indagación neurofisiológica, y cómo en el cerebro

se sintetiza la información propioceptiva, por lo menos para Meltzoff, 2007), entonces se puede entender que desde antes de nacer ya se tenga sentido de sí mismo. También, por lo menos en parte, permitirá entender la intersubjetividad. Porque luego de entender el sí mismo desde la propiocepción, faltaría entender cómo la información exteroceptiva de los otros cuerpos y la información del propio cuerpo se entrelazan para que el bebé pueda imitar el rostro del adulto. En el momento, la explicación va encaminada a identificar el funcionamiento de las neuronas espejo (Gallese, 2005).

Aunque la idea del sí mismo ecológico es semejante a la propuesta de Meltzoff (2007), el esquema corporal innato no involucra una percepción del cuerpo como objeto pero si un reconocimiento de éste a través de la acción. Si bien un esquema inicial permite entender la imitación en los primeros momentos de la vida, el desarrollo del sí mismo desde el nacimiento dependerá de cómo el esquema se complejiza a través de la acción (Gallagher y Meltzoff, 1996). La acción será el eje explicativo de la formación del esquema y por ende de un sí mismo pre-reflexivo. A diferencia de la propuesta de Rochat, que no niega el papel de la acción, en la propuesta del esquema corporal la objetivación del cuerpo se rechaza, pues el sí mismo, al ser una experiencia pre-reflexiva de la acción intencional en el mundo, no requiere de un conocimiento explícito del cuerpo como condición de posibilidad.

En los dos casos de intencionalidad sobre el mundo y sobre los otros, cabe la pregunta por si el origen del sí mismo mínimo puede reducirse a un sí mismo que emerge en las percepciones del cuerpo o a un esquema corporal. En últimas es la pregunta por si, al igual que la experiencia del mundo, es la percepción estática o la acción intencional sobre objetos concretos la única garantía para que exista experiencia de sí mismo.

Aquí se quiere indagar si la acción intencional es garantía de un sí mismo originario, o si falta una explicación fenomenológica que permita indagar por una experiencia en primera persona, desde antes de nacer, y que involucre más que la percepción del cuerpo, un esquema corporal innato o una acción intencional. Siguiendo a Zahavi, se dirá que el sí mismo corporal se rechaza por la reducción del propio cuerpo a objeto, y se verá que hay una experiencia más originaria que subyacería en ese carácter de datidad en primera persona, una experiencia que no es meramente corporal: lo que aquí se llama conciencia cinestésica, que pone como eje de la explicación fenomenológica al movimiento.

3.2.3 La experiencia de subjetividad originaria parte de un sentir y no de una sensación

Aunque el sí mismo pre-reflexivo de Zahavi parece cercano a la experiencia subjetiva basada en la cinestesia, no es así para Sheets-Johnstone (2006). Ella opone la *familiaridad* del movimiento que emerge del sentir cinestésico, a una *sensación* de sí mismo que relaciona con la propuesta de Zahavi. Para ella sería problemático hablar de sensación subjetiva porque toda sensación, como la de dolor, implica una inmediatez asociada a la relación que entabla con objetos específicos, lo que la hace puntual, puntillística y con un principio y fin determinados.

Esta experiencia de sensación es distinta al sentir cinestésico. Si somos movimiento, y si dicho sentir apunta a una cualidad dinámica del movimiento, entonces el sentir cinestésico no tiene principio ni fin, es constante y fluido. Para Sheets-Johnstone, toda experiencia de subjetividad estaría relacionada con ese sentir y por ende estaría más bien relacionada con una experiencia fluida y constante.

La subjetividad desde Zahavi es problemática para Sheets-Johnstone, porque cuando se habla de sí mismo pre-reflexivo, se habla en términos de una entidad, así se le añade el adjetivo “pre-reflexivo”. Cuando Zahavi habla del sí mismo pre-reflexivo como una sensación, parece indicar, según Sheets-Johnstone (2006, p. 372), que esa sensación es la de un *alguien* al cual se le dan las cosas de cierta manera. Hablar de *alguien* y de cómo es ser como alguien (*What it is to be like*) involucraría un sujeto que para Sheets-Johnstone no se puede concebir pre-reflexivamente. Este sujeto involucraría la objetivación (así sea pre-reflexiva) de una experiencia originaria. Ella hablará que lo que hay pre-reflexivamente no es la conciencia de subjetividad sino una conciencia cinestésica, es decir, de la cualidad de las dinámicas cinéticas *familiares*; lo que se reconoce pre-reflexivamente es un flujo de experiencia cinética familiar.

Pero ¿Es posible hablar en términos de experiencia subjetiva del carácter de datidad en primera persona o de subjetividad sin caer en la objetivación de ningún tipo?, ¿Se puede conciliar la perspectiva de Sheets-Johnstone y la de Zahavi? Aquí se apuesta por una respuesta afirmativa.

Desde la perspectiva que aquí se defiende, el problema de definir la subjetividad como sensación y la tendencia a una objetivación al usar términos como *self* y *myness*, se pueden resolver si entendemos la subjetividad no como una sensación sino como un *sentir* asociado a

la experiencia cualitativa del movimiento. Entonces se asocia el sentir cinestésico más con la experiencia subjetiva del carácter de datidad en primera persona de la experiencia (el *first personal givenness*) de Zahavi que con un *self* o un *myself* como una entidad pre-reflexiva.

Esto parece contrario a Sheets-Johnstone si para ella dicha experiencia de datidad en primera persona es un concepto muy vago. Sin embargo, ella misma no deslegitima el carácter de “sentir subjetivo” ligado a las dinámicas cualitativas sentidas. Parece que lo que aporta el sentir cinestésico es una cualidad que se aleja de la puntualidad a la que remite a la sensación, pero incluso esa cualidad fluida y constante es más cercana a lo que Zahavi quería decir con la sensación de subjetividad. Él mismo señala esa carácter de fluidez de la subjetividad, hasta el punto de diferenciar entre tener una experiencia de una cosa y el *experienciar* el darse en primera persona dicha experiencia (Zahavi, 2005, p. 67).

Desde el reconocimiento de la relación entre el sentir cinestésico y experienciar el mundo, también se puede encontrar una relación entre Sheets-Johnstone y Zahavi. El sentir cinestésico debe estar relacionado con el *hacerse al mundo* a través del movimiento, y la cinestesia, como se dijo en el segundo capítulo, está ante todo involucrada en la conciencia de un mundo. Esta relación experiencia de mundo y experiencia de subjetividad es clara en el *first personal givenness* de Zahavi, ya que lo que tiene ese carácter de datidad es la experiencia del mundo, ese mundo que para Sheets-Johnstone está dado a través del sentir cinestésico. La experiencia de subjetividad, desde Zahavi, aparece como una cualidad de esa vivencia del mundo: ¿cómo puede ser esto distinto al sentir cinestésico de Sheets-Johnstone? Se ha dicho que el sentir cinestésico es una cualidad del movimiento y que moverse es hacerse a un mundo, por lo que la cualidad a la que se refiere ese sentir debe ser en últimas una cualidad del mundo vivido dado a través del movimiento. Si ese sentir se refiere a la vivencia de que esa cualidad del mundo es *familiar*, esto no dista mucho de decir que la experiencia que se tiene es subjetiva (no distinta a *familiar*) respecto a esas características del mundo que son dadas a través del movimiento.

Esa experiencia subjetiva del darse en primera persona es fluida porque, como no paramos de movernos tampoco cesan las experiencias del mundo, y tampoco lo hace el sentir cinestésico gracias al cual existe dicha experiencia subjetiva.

De acuerdo, el *me*, el *yo* y el *sí mismo* son problemáticos cuando se quiere indicar esa experiencia pre-reflexiva, porque pueden llevar a la objetivación a la que, siguiendo a Zahavi,

tienden Rochat y Neisser. Pero no se puede negar el experimentar la subjetividad, toda vez que se mostró evidencia, dada por la psicología del desarrollo, sobre la relación entre el reconocimiento del propio movimiento y la experiencia de mundo desde muy temprana edad. Esta evidencia soporta la idea de que a través del movimiento el bebé se hace a un mundo al tiempo que tiene un sentir de la subjetividad relacionada con ese hacerse, necesaria para que el bebé realice las tareas o para que incluso, el bebé pueda involucrarse desde el primer mes de vida en reacciones circulares primarias, de las cuales se habló en el primer capítulo, y que implican la reproducción de un movimiento (como succionar o patear) por el solo hecho de reproducir el placer que produce moverse (Piaget, 1936/1972).

Si el darse en primera persona tiene que ver con sentir la cualidad del movimiento y está arraigado al fluir constante de la experiencia cinética anclada a un mundo, no es necesario hablar en términos de entidades para dar cuenta de la subjetividad. Si se quisiera defender la propuesta de Zahavi se podría decir que esa experiencia es conceptualizada por el espectador trascendental como un *sí mismo* para oponerlo a la experiencia del *mundo*¹⁰. Se podría decir mejor que el concepto de sí mismo es un constructo que permite entender la experiencia subjetiva pre-reflexiva, que presenta la dificultad de que, al no ser reflexiva, es casi imposible capturarla a menos que el espectador trascendental la conceptualice. Eso sí hay que aclarar que, en el caso del bebé recién nacido y en el caso de toda experiencia pre-reflexiva de subjetividad, no se puede entender que haya algo así como el reconocimiento de una *yoidad*, o de una *si mismidad* diferente a ese sentir primordial anclado a la experiencia cinética del mundo.

De esta manera, tanto Zahavi como Sheets-Johnstone resuelven el problema del sí mismo ecológico: el cuerpo aparece a través del sentir cinestésico, que es la experiencia primordial, dada en el tiempo mucho antes que la percepción intermodal de la corporalidad. Si bien mi cuerpo es percibido como propio, esta experiencia es producto de un proceso posterior, posible primero por la interacción cinética con el mundo y segundo por la familiaridad del movimiento producto del sentir cinestésico que lo acompaña.

¹⁰ Incluso el concepto de mundo se podría problematizar si no se entendiera desde una tradición fenomenológica como algo distinto a una entidad que se experimenta.

3.2.4 La distinción entre la experiencia de subjetividad basada en la animación y el sí mismo basado en un esquema corporal.

Desde la fenomenología constructiva basada en la animación se reconoció el papel del movimiento en las experiencias de mundo y de subjetividad. Mientras que Thompson decía que *somos cuerpo*, aquí se dirá que *somos movimiento*. Con ésta distinción se recalca que nuestra experiencia consciente, nuestro estar-en-el-mundo, gira en torno a nuestra experiencia cinética como la esencia de ser vivos, y al sentir cinestésico que es inmanente al hecho de movernos.

Entonces, la relación del movimiento con el mundo no es la misma que el de la acción intencional con los objetos: el movimiento es finalmente el estar-en-el-mundo; por ende, hablar de una experiencia subjetiva del carácter de datidad en primera persona íntegra, según lo que aquí se ha planteado, el hacerse a un mundo a través del movimiento con el hecho de que tener experiencia consciente del mundo viene acompañado de la experiencia de subjetividad.

La propuesta de la experiencia subjetiva del darse en primera persona, tiene más relación con la conciencia cinestésica de Sheets-Johnstone que con el esquema corporal en los términos de Gallagher. Incluso, a través de lo que se ha dicho sobre la relación del sentir cinestésico y la subjetividad, se puede entender mejor una experiencia subjetiva como base de las conceptualizaciones posteriores del sí mismo: a la fluidez del sí mismo narrativo le subyacería la fluidez de la subjetividad basada en el sentir cinestésico. Así podemos hablar que el movimiento, no solamente es el *background* de toda la experiencia del mundo, sino que también, al involucrar el sentir cinestésico, es el *background* de todo tipo de experiencia de subjetiva.

El problema de toda la perspectiva del *embodiment* es que pone la intencionalidad motora como fundamento de la experiencia subjetiva basada en el cuerpo. El esquema corporal (que tal como lo define Gallagher es una propuesta merleau-pontiana) se basa en la intencionalidad motora como el garante de su emergencia; es la relación de unas acciones organizadas en función de un objeto concreto en el mundo, lo que hace que se forme un reconocimiento pre-reflexivo de la corporalidad y por ende de sí mismo.

Como se ha visto aquí, Sheets-Johnstone, propone que la experiencia cinestésica es más original que una experiencia propioceptiva entendida como la sensación de la posición de las

partes del cuerpo en un momento determinado. Si bien desde la animación como experiencia originaria no se puede negar que el cuerpo tiene que ver con la subjetividad que experimenta el bebé, la diferencia radica en que lo que interesa desde el punto de vista de la fenomenología constructiva es que es a través del movimiento, y no del cuerpo en sí mismo, que nos hacemos a un mundo e incluso es a través de éste que nos entendemos a nosotros mismos. Claramente, el movimiento implica formas de movernos, determinadas por una estructura corporal. Pero no es el cuerpo en su estructura lo que determina la experiencia subjetiva, ni siquiera el hecho de que aprehendamos los objetos cognitivamente a través de unas acciones determinadas; el movimiento le subyace en el reconocimiento más originario del mundo así como le subyace a cualquier forma de sí mismo determinado por la acción intencional, una experiencia de sí mismo basado en la animación.

Uno de los principales problemas de la acción intencional en la explicación del sí mismo, es que en muchos casos de la psicología del desarrollo (como en el caso de Meltzoff, 2007) haya que remitirse a unos esquemas corporales innatos (un sentido de sí mismo previo al nacimiento) que expliquen que el recién nacido pueda imitar los rostros de otros seres humanos. Y con innato, caben dos posibilidades: que los esquemas se adquieran en la experiencia previa al nacimiento o que dependa de predisposiciones genéticas. Por la complejidad que se plantea, parece que la única opción es la última. Por eso, la propuesta de Meltzoff y Moore (1983, citados por Gallagher y Meltzoff, 1996) se inscribe entre aquellas que consideran que el bebé viene “equipado” con conocimientos sobre el mundo y sobre sí mismo. La experiencia en el mundo se dejaría para conocimientos más complejos y posteriores.

Desde la propuesta basada en el sentir cinestésico, la fluidez de la subjetividad, al igual que la fluidez en la experiencia del mundo, está anclada a la fluidez del movimiento. Entonces, como el bebé es animado desde antes de nacer, tiene sentir subjetivo y experiencia del mundo. Este experimentar originario rechaza la necesidad, de algunos psicólogos del desarrollo, de remitirse a ciertas capacidades innatas que explicarían el reconocimiento de sí mismo y del mundo. Esto no niega la evidencia de estructuras innatas a nivel neuronal, que estarían implicadas por ejemplo en la imitación neonatal; sin embargo, desde la fenomenología constructiva basada en la animación se puede preguntar qué papel juegan esas

estructuras en el sentir subjetivo, en la experiencia del mundo y de los otros, enraizados en el puro hecho de movernos.

Por otro lado, está la distinción de la cinestesia como un sentir y no como una percepción: mientras que, desde la perspectiva de Rochat la propiocepción aparece como un órgano de los sentidos cualquiera que entrega información sobre la situación del cuerpo en un momento determinado, que luego se sintetiza en un sí mismo, la cinestesia como un sentir es esa experiencia subjetiva inmediata, ligada a la experiencia del mundo, directa y que no implica la objetivación del cuerpo.

El cuerpo no se objetiva porque el recién nacido no necesita entender su cuerpo para moverse y por ende para estar en-el-mundo. Tampoco es necesaria la construcción de unos mapas corporales o esquemas corporales, porque incluso el movimiento, tal como se ha dicho, es anterior a toda acción intencional. Entonces no necesita de una experiencia de acción intencional con los objetos concretos para tener un esquema corporal que garantice su experiencia de subjetividad. Solamente necesita moverse. El reconocimiento del movimiento y no del cuerpo como origen de la experiencia consciente, se evidenciará en el estudio de la intersubjetividad, pues incluso los límites anatómicos del bebé (y de todos los seres humanos) parecen disolverse para crear con el otro, siguiendo al psicólogo Edward Tronick, “estados de conciencia compartidos” (Tronick, 1998, p. 292).

En términos de la danza o melodía con el entorno que se crea cuando el organismo se mueve, el bebé que hala, en el experimento de Lewis, va creando a través de su movimiento su melodía con el mundo porque comienzan a establecerse estrechas relaciones entre un hecho (el sonido) y una experiencia cinética (el empujar). Por la cinestesia que acompaña el movimiento, ese empujar se reconoce como lo que es el sujeto y se empieza a reconocer como el causante de los efectos en el mundo. Esto no es otra cosa que la conciencia de esa melodía como conciencia de la relación entre el movimiento como lo propio y la cosa como aquello con lo que él bebé interactúa.

Pero no solo en las tareas propuestas por los psicólogos del desarrollo se puede observar esa melodía con el mundo. Finalmente, esas tareas están estructuradas para dar cuenta de la intencionalidad motora en el niño. En el patear, chupar, golpear, halar, apretar, lamer y todos esos movimientos, que en capítulos anteriores ligamos al hacerse a un mundo, hay ese sentir cinestésico como un sentir en *primera persona* ese patear, chupar golpear,

halar, apretar y lamer. Si se habla de esa experiencia de subjetividad y se considera posible su existencia incluso en los primeros momentos de la vida, entonces hay que reconocer el papel de la cinestesia como garante de ella.

Como la cinestesia no es una percepción, sino un sentir que el cuerpo se está moviendo, esta es en sí misma la experiencia en primera persona del mundo, porque el cuerpo que se está moviendo no lo hace en el aire y por ende la conciencia cinestésica es conciencia de moverse en el mundo. Esa es una interesante ligazón que se encuentra entre la experiencia subjetiva como un sentir ligado a la experiencia del mundo: que solo parece factible esto si se reconoce la conciencia cinestésica como el sentir propio del estar vivos.

3.3 Algunas reflexiones en torno a la conciencia de los otros desde la animación originaria.

La conciencia de la existencia de los otros, desde la animación originaria, debe pasar por los mismos procesos que se han atribuido a la conciencia del mundo y de sí mismo. Incluso, ver el origen de la conciencia de los otros como un último apartado permite presentársele como un fenómeno íntimamente relacionado con los dos procesos anteriores. Primero, los otros seres humanos son parte del mundo, y por lo mismo, hacen parte de la experiencia consciente del bebé, pero a diferencia del sí mismo, lo que los otros hacen no se liga a su conciencia cinestésica y por ende a su darse en primera persona (es decir, así como con el movimiento de una pelota, el movimiento de la madre no está ligado al darse en primera persona del bebé). Además, al igual con el mundo en general, el bebé se involucra con los otros en unas dinámicas de acoplamiento estructural, aunque con unas características más complejas que las que involucra el acoplamiento con las cosas, pues a diferencia de éstas, los otros se acoplan activamente y responden a las necesidades del sistema-bebé de una manera que no se observa con las cosas.

Segundo, y relacionado con lo anterior, los otros no son objetos en el mundo, y el bebé desde muy pequeño reconoce en los otros subjetividades y experiencias semejantes a las suyas; los otros tienen conciencia y el bebé es empático con ellos: por ejemplo, el bebé puede reconocer la tristeza y la alegría de la madre y resuena con ella (se pone triste o se alegra solo por verla en la madre).

Entrar en interacciones con otros seres humanos es una de las primeras experiencias de los bebés. Antes de interactuar con objetos, el recién nacido ya se ha involucrado en dinámicas con los otros. Incluso las interacciones con los objetos van a estar mediadas en su mayoría por esos otros que guían la manera como el bebé se hace uno con su mundo (Bakeman y Adamson, 1984).

Edward Tronick aborda las características de la intersubjetividad en los primeros momentos de la vida, desde una postura que se acerca a los propósitos del estudio desde la animación. Él propone la “Hipótesis de la Expansión Diádica de la Consciencia” (*Dyadic Expansion of Consciousness Hypothesis*, Tronick, 1998, p. 292) según la cual las experiencias conscientes, por lo menos en los primeros meses de vida, son en su mayoría experiencias compartidas con el cuidador. Abordando el problema desde una perspectiva de sistemas, afirma que el cuidador y bebé son dos sistemas autopoieticos independientes, que cuando entran en interrelaciones se convierten en un solo sistema autorregulado; al igual que en cualquier sistema, lo que ocurre en la díada afecta a los subsistemas: en este caso, la interacción madre-hijo como una totalidad afecta a los individuos por separado.

La consciencia de los individuos se expande en la díada, y la mejor manera de entender este fenómeno es a través del concepto de “melodía”, que como se ha dicho, tiene que ver con el acoplamiento entre los organismos con su mundo, formando un todo armónico en el que las partes resuenan entre sí. Desde la postura de sistemas que defiende Tronick, esa melodía es el producto de la búsqueda de la homeostasis, el equilibrio del sistema (y de cada uno de sus miembros). Esta homeostasis, se garantiza por la regulación mutua determinada, casi que exclusivamente, por los estados de conexión emocional.

Desde la fenomenología constructiva, la animación como experiencia originaria garantiza que en el mundo el bebé comience a resonar con los otros, y que sea posible el acoplamiento del que habla Tronick. Al moverse, el niño se involucra con los otros que responden a sus movimientos; así reconoce en el movimiento un lenguaje, una creación de sentido en el mundo social. Desde los primeros momentos de la vida (o incluso en el vientre) la madre responde a los movimientos del bebé (como patear, estirar los brazos, rigidez, abrir la boca, cerrar los ojos, etc.) con otros movimientos concretos (con verbalización, acercando el alimento, levantándolo, acostándolo sobre su hombro, etc.) con lo que el bebé desde un

comienzo tiene experiencias fenoménicas de los otros, con los cuales resuena de una manera que no se da con las cosas.

Tanto para Tronick, como para Sheets-Johnstone (2011), la resonancia arriba mencionada no podría entenderse completamente sino se involucran a la emoción en la intersubjetividad. La emoción constituye un papel primordial, porque esta jalona al acoplamiento y permite que éste se mantenga mientras las dos partes están interactuando. Por eso Sheets-Johnstone habla de los seres humanos como seres también afectivos: porque finalmente la afectividad garantiza la intersubjetividad al dar un color al movimiento; un matiz relacionado con la experiencia fenoménica de cada una de los individuos. El bebé y la madre reconocen, en la animación del otro, la diferencia entre estirar los brazos para pedir que el otro se acerque a estirar los brazos para pedir que el otro se aleje. Las diferencias son motrices, pero como producto de una emoción determinada. Es lo que hace la diferencia entre movimiento y animación, ya que la afectividad permite indicar cuál es la relación fenoménica del otro con el mundo en un momento determinado, y por ende es la que garantiza que el otro pueda resonar de la manera adecuada, para, en los términos de Tronick, garantizar la homeostasis del sistema.

El que la animación explique el origen de la consciencia de los otros, se afirma porque el bebé se involucra en dinámicas con el otro de una manera más exitosa y más temprana de lo que se consideraba tradicionalmente en psicología. En sus investigaciones, Tronick (1998) encuentra que, contrario a lo que se creía, las emociones del bebé no son desorganizadas e involucran diferentes componentes de la cara, la mirada, la postura y el gesto. Esto garantiza que los errores en la comunicación puedan ser corregidos y la comunicación se restablezca rápidamente desde que estamos interactuando con otros. De otra manera la supervivencia incluso se vería amenazada.

La experiencia emocional garantiza la intersubjetividad, hasta el punto de que toda interacción de la díada se configura de manera que cada una de las partes pueda entender a cada momento lo que sucede con el otro. El contacto visual que aparece desde muy temprano, y el bebé y su cuidador asumen ciertas posturas corporales que permiten que sus movimientos sean observados y entendidos adecuadamente. Tronick hace ver que, desde el nacimiento, los cuidadores buscan las maneras de hacer que la comunicación emocional sea efectiva sirviendo de andamiaje en las situaciones en las que a los bebés se les dificulta

expresar sus emociones. Por ejemplo, cuando en el recién nacido aparecen las primeras señales de una emoción, la madre lo levanta sosteniendo su cuello y cabeza, lo que permite que el bebé adopte posturas corporales que den información sobre emociones como agitar los brazos, lo que de otra manera no podría hacer.

Un ejemplo del papel de las emociones en la animación que es captada por el otro es el pateo, un movimiento comúnmente ligado a las emociones en los bebés más pequeños (Thelen y Smith, 1994). Patear puede ser una ligera o muy enérgica contracción y estiramiento de las piernas. Ambos tipos de movimiento pueden involucrar casi o los mismos músculos, y sin embargo, ambos tienen una relación, un sentido, muy distinto con el mundo. Ese sentido particular es entendido por la madre que reacciona, por ejemplo, acercando un juguete cuando el pateo vigoroso le indica que el objeto es deseado. Entonces, para que la diada se vuelva un sistema, o en los términos de fenomenología, para que resuenen o “dancen”, cada una de las partes debe reconocer en el otro señales que indiquen estados emocionales concretos (la cara arrugada de la madre, rigidez de los miembros, etc.); a partir de ello cada uno busca acoplarse y conservar o comenzar la homeostasis (el bebé cambia la actitud corporal, hace sonidos etc.¹¹). Así, el movimiento genera en el otro movimiento, y la respuesta involucra también movimiento, en un ir y venir en el que, como en todo sistema, el equilibrio se construye en la marcha, pues los problemas de comunicación entre los dos están frecuentemente interfiriendo en el acoplamiento (el bebé hace un gesto, la madre responde según la interpretación que le da, el bebé llora, la madre cambia de movimientos, el bebé grita y así, hasta que se logra la interpretación adecuada del sentido y se restablece la comunicación). De la respuesta al cambio de estados emocionales de las partes dependerá que tenga éxito o no el sistema-diada-madre-hijo¹².

¹¹ Un experimento que tienen documentación visual, que muestra la importancia de la resonancia en la diada y qué pasa cuando la homeostasis se rompe, se puede observar en el “*Still face experiment*” (Tronik, 2007).

¹² La importancia de las emociones en la interacción del bebé con su madre, aparece en la psicología clásica con René Spitz (1949, citado en Shotter, 1974, p. 230). Él denominó “Gestalt Señal” al conjunto que conforman la frente, los ojos y la nariz, una totalidad que el bebé pequeño observa del adulto y que dispara en él diferentes emociones. El bebé se enfoca en esta zona, según dicho autor, para obtener un conocimiento de la situación afectiva del otro, lo que hace que actúe a su vez de manera concordante a dicho afecto, de modo que el otro también responda adecuadamente. Aunque la Gestalt Señal involucra unos aspectos problemáticos para la perspectiva aquí planteada, pues implica que el bebé concentra su percepción visual en una parte del otro como cuerpo-objeto, permiten replantear el papel de los gestos en la resonancia con el otro sin involucrar una objetivización de ese otro. Por el contrario, los movimientos gestuales hacen parte de ese repertorio de movimientos que son la clave de esa resonancia única de la diada; antes que hablar de un comportamiento

Como somos movimiento desde antes de nacer, desde antes de nacer nos movemos con los otros. Si el movimiento permite darle sentido al mundo, y por ende la experiencia consciente del mundo depende del movimiento, entonces la experiencia consciente del mundo es una experiencia en buena parte compartida. Eso es lo que se entiende con “expansión de la consciencia”: al expandirse la consciencia a la consciencia de los otros, el sentido que los otros le dan a la realidad se involucra en la experiencia subjetiva; de esta manera el *umwelt* se amplía.

En la conceptualización de la intersubjetividad, esa consciencia compartida se evidencia en el uso de la palabra “nos” como amplificador de una experiencia subjetiva entre dos o más individuos; la experiencia consciente de uno que termina expandida a las experiencias conscientes de los otros: “la caída nos dolió” “ese ají *nos* picó” “esa luz *nos* encandelilló”, o con relación a los objetos “ese cuadro *nos* pertenece”, que hacen referencia a esa descripción conceptual en la que se hace propositiva la experiencia de intersubjetividad; esa experiencia que se fundamentaría en la experiencia originaria, en la resonancia que emerge cuando el bebé se conecta emocionalmente con la madre y su experiencia consciente, a través de la resonancia, se vuelve una con la del otro.

Si se piensa en el “nos” del leguaje, esta fundición emerge: si bien yo puedo reportar el dolió, picó, etc., desde mi propia experiencia subjetiva (el pique lo sentí en mi lengua y no en la del otro) la resonancia con el otro, el compartir la misma experiencia emocional, encarnada en los mismos gestos, tiene el poder de hacer, que desde mi experiencia fenoménica, la experiencia consciente del otro se amplíe y se vuelva una con mi experiencia, hasta el punto de que el “nos” realmente es vivido como “nos” y no como “me”. En la experiencia fenoménica, el “nos” no es la suma de “te” más “me” sino que es una misma cosa, una vivencia común.

¿Esto significa que esa expansión de la consciencia lleva a que el niño se considere uno solo con su madre? La respuesta es negativa, y la manera de fundamentar esto es a través de la consciencia cinestésica, porque es a través de ella que se puede, fenomenológicamente hablando, distinguir entre empatía y experiencia subjetiva. Como se ha dicho, esta consciencia permite reconocer lo que se da en primera persona de aquello que no.

producto de un reconocimiento perceptual, se entendería como un reconocimiento afectivo de la existencia del otro que se da en la misma interacción animada.

Cuando dos individuos tienen la misma experiencia del mundo, la experiencia subjetiva se expande, en un reconocimiento, gracias a la empatía, de que la experiencia afectivo-táctil-cinestésica de uno es similar a la experiencia afectivo-táctil-cinestésica del otro. Es similar, pero no la misma, y esa similitud y no igualdad tiene que ver con la consciencia cinestésica, que permite la resonancia y no una confusión de las experiencias subjetivas. Pero no siempre la resonancia implica este reconocimiento de la similitud de experiencias, y es la ruptura la que lo evidencia: mientras la armonía permanece, el bebé y la madre están en el mismo nivel de subjetividad, pero, si la madre de repente hace un gesto neutro que el bebé no reconoce (como en el experimento de Tronick, 2007) la postura crea un cambio en las dinámicas la experiencia subjetiva del bebé; esta ya no parece corresponder a la de la madre. El bebé reconoce la ruptura y entonces busca, con un cambio en los movimientos, que la conexión emocional retorne, y por ende que el otro, que está en un estado consciente distinto al propio, vuelva a la “danza”. Lo mismo ocurre del lado de la madre, sus movimientos, sus cambios posturales son una manera como se busca expandir su subjetividad hacia la del bebé, y en este juego es que el bebé comenzaría a reconocer la particularidad del otro.

3.4 Conclusiones sobre el origen de la subjetividad y de los otros desde la animación.

Aunque Sheets-Johnstone se aleja de las propuestas del *embodiment* también en la definición del sí mismo originario (incluso de Zahavi por entender el sí mismo como un *embodied self-awareness* –Sheets-Johnstone, 2010, p.219), aquí se ha relacionado el sí mismo mínimo con la consciencia cinestésica en los términos de Sheets-Johnstone. Como esta autora señala, desde el *embodiment* la búsqueda del correlato de las experiencias subjetivas en procesos fisiológicos ha llevado a la reducción del fenómeno a procesos de percepción de los órganos en un momento y contexto determinados, con lo que la posición actual del cuerpo (o su esquema corporal) es lo que importa al momento de entender las experiencias de sí mismo.

La cinestesia como la experiencia característica de la vida, es creación de sentido del mundo pero también es reconocimiento subjetivo del darse en primera persona. Con esto se plantea que una experiencia de subjetividad o si se quiere de *familiaridad* pre-reflexiva se puede encontrar en todos los seres animados, en el sentido de que *sienten* constantemente y

de manera fluida su propia experiencia del mundo. Esta sería la base para que el ser humano pueda, posteriormente, dar cuenta de su identidad narrativamente.

Si ya es problemático, desde una visión cartesiana, pensar que todos los seres vivos tienen experiencias conscientes del mundo, el que tengan experiencia de subjetividad es más problemático aún. Sin embargo, se presenta aquí como la condición necesaria para que haya mundo: el “qué es ser como un...” de Nagel, implica, no solo el reconocimiento de que hay una manera de experimentar el mundo a modo de un murciélago, un bebé o un ciego, sino que también el reconocimiento de que esa forma de experimentar el mundo implica una manera particular de experimentar la subjetividad.

Si los seres vivos tienen experiencias de subjetividad de cierta manera, cómo experimentan a los otros también es materia de la fenomenología constructiva basada en la animación. Hablar de intersubjetividad en animales es complicado, porque hasta el momento en la psicología se ha considerado que la intersubjetividad implica el reconocimiento explícito de un “tú” y un “yo”. Aunque esto se puede replantear pensando en la experiencia de un pájaro con sus crías y de un búfalo con su manada (lo cual interesó al etólogo Konrad Lorenz, 1949/1972), aquí se quiso presentar la intersubjetividad en términos humanos, especialmente la relación cuidador-bebé.

Si bien el estudio contemporáneo en intersubjetividad se concentra en el estudio de las neuronas espejo, desde la experiencia cinestésica (o sentir cinestésico) del darse en primera persona se pudo plantear el reconocimiento del otro. A través de la mediación del sentir cinestésico el movimiento propio se involucra en experiencias animadas con los otros. Dichas experiencias o resonancias se dan a tal nivel que las subjetividades se mezclan (lo que se entendió como “la expansión de la conciencia”); pero en la ruptura, en la des-comunicación, en los problemas en la sincronía, que el otro reaparece como otro.

El bebé “comprende” al otro al resonar con él. Para esto se ha considerado que el aprendizaje de lo que significan los gestos corporales, a partir del reconocimiento de ellos cuando ocurren en uno (lo que se llama la empatía), es la clave de la intersubjetividad. Aunque aquí no se desconoce la importancia del reconocimiento, desde la cinestesia no interesa si el bebé tiene una representación mental de su propia corporalidad y de cómo lo que pasa en este se traduce en el otro, pues es la misma experiencia cinestésica la que propicia el resonar de la experiencia del otro, en donde la experiencia cinestésica se relaciona

con la experiencia cinética del otro a través de una conexión indispensable como es la emoción. Los afectos funcionan como una fuerza que jalona a determinadas experiencias con el mundo. Y son el lenguaje esencial de la comunicación entre la madre y el hijo. Este que es un lenguaje corporal, especialmente cinético jalona de inmediato (por procesos de empatía seguramente) al reconocimiento del estado del otro. Esto no es más que el reconocimiento, a través de la interacción de la conciencia del otro por las maneras como lidia con el mundo, tal como lo decía Merleau-Ponty (1951/2007).

Como Merleau-Ponty señalaba, esta experiencia no es en tercera persona, como si el otro fuera un actor al que el bebé debe adivinar sus estados mentales internos y privados. Ésta experiencia se da en primera persona, pues es resonando con el otro que el bebé identifica en la manera como el otro lidia con el mundo, y esta experiencia extraña resuena en la propia experiencia. Es como si las maneras de lidiar de los otros con el mundo, sus estados emocionales, jalonaran a unos estados emocionales y a una manera de lidiar con el mundo del que está interactuando el otro. Por eso la expresión neutra de la madre, en un momento determinado, y la reacción del bebé a esto, no implica un interrogante en el bebé y unas supuestas hipótesis de lo que está pasando: el cambio de actitud de la madre jala de manera instantánea, no reflexiva, a maneras de comportarse el bebé (con la rigidez del cuerpo, el arqueamiento de la comisura de los labios) como buscando de nuevo el equilibrio, la armonía en una danza, una armonía perdida pero a las cuales se sabe volver gracias al aprendizaje, producto de las resonancias anteriores.

En este punto aparece la pregunta por qué es primero, la experiencia de subjetividad, la experiencia de mundo o la comprensión del otro: La única manera de responder, desde la perspectiva de la animación originaria, es teniendo en cuenta la experiencia ontogenética del individuo. Se ha dicho que somos movimiento incluso desde antes de nacer. Esta experiencia se ubica como la base de toda experiencia. También que moverse implica tener experiencia cinestésica, y que con esta aparece el sentir del darse en primera persona. Pero el sentir del darse en primera persona es del darse el mundo, que está allí presente desde que hay movimiento, por lo que no se puede pensar en una sin la otra.

Hay que reconocer que la experiencia del otro, es indispensable en la experiencia de subjetividad y de mundo; especialmente el otro con el que ya se interactúa desde antes de nacer: la madre. Desde que hay movimiento perceptible, las madres, o por lo menos una

buena parte de ellas, ya están resonando, respondiendo a dichos movimientos, por lo que incluso se empieza a reconocer (o por lo menos trata de interpretar) la subjetividad del que está adentro del vientre, con lo que los primeros diálogos, las primeras danzas con el otro, empiezan incluso desde antes de nacer. Esa resonancia con el otro se involucra en la constitución de una experiencia de subjetividad y de mundo, toda vez que la resonancia implica reconocer la individualidad en la ruptura y hacerse a un mundo socialmente compartido.

Conclusiones

Desde antes de nacer *somos* movimiento. Al nacer, a través de ser animado, el bebé comienza a hacerse a un nuevo mundo, diferente al del útero, uno que además se hace presente en toda su terquedad: el frío del ambiente, el aire, la luz, entran por los poros, se introducen, afectan. El llanto, esa experiencia afectiva primordial en el nacimiento, aparece como un reconocimiento de esa terquedad con la que hay que lidiar de ahora en adelante.

El bebé es movimiento puro. Es puro movimiento, y pura afección. Es puro cuerpo afectivo-táctil cinestésico. El lenguaje no está presente por lo que ser consciente no es lo mismo que aprehender el mundo de manera reflexiva, proposicional, representacional. La

manera de aprehenderlo es a través del movimiento; el bebé descubre, en el mismo acto de moverse, el entorno a-significativo se vuelve un mundo propio; ese es el origen del acoplamiento, de lo que se ha llamado aquí la *melodía* con el mundo: la manera de aprehender el mundo haciéndome uno con él.

En la configuración de la melodía, el mundo aparece, no en su objetividad sino en tanto se-es-del-mundo: la experiencia corporal, en tanto consciencia intencional viene unida al hecho de que el cuerpo se mueve en un mundo y el mundo aparece por el solo hecho de movernos. Por su parte los otros también se presentan a la experiencia consciente, pero no de la misma manera que el mundo de las cosas: se presentan resonando, no solo con el movimiento *per se* sino con los afectos. Para lograr la melodía con los otros, comienza a identificar, los rasgos que indican la manera como los otros se las ven con el mundo, una identificación que no es un conocimiento objetivo sino un saber dado en la misma resonancia con afectos, lo que termina con ese reconocimiento empático de que los otros tiene consciencia por el simple hecho de que tienen cuerpos afectivo-táctil-cinestésicos que se mueven en el mundo de manera semejante a la propia. En todo este estar-en-el-mundo, en el que se crea melodía con las cosas y con los otros, está presente una experiencia subjetiva, el darse en primera persona el mundo; esa experiencia de subjetividad que aquí se ha relacionado con la consciencia cinestésica y es el articulador de toda la experiencia del mundo y de los otros en lo que más adelante se llamará “YO”.

El mundo que se da a esa consciencia cinestésica, parte del hecho fenomenológico de que de que somos movimiento y que desde que nos movemos somos creadores de sentido. ¿Qué aporta la fenomenología constructiva a la fenomenología y a la psicología y viceversa?

La suspensión de la actitud natural, es indispensable para la fenomenología genética, pues permite indagar por la experiencia prepredicativa, anterior al juicio; en la fenomenología constructiva, posibilita del mismo modo indagar por la experiencia consciente previa a toda experiencia reflexiva, que como se dijo, incluye conocimientos, indispensables, según Fink, para completar el tema del espectador trascendental, es decir, la constitución de su mundo, fenomenológicamente hablando. La reducción fenomenológica posibilita hacer regresión a las bases de dicha experiencia dada a la consciencia, pero también, indagar por aquello que no tiene carácter de datidad. En este caso, hablamos de un retroceso constructivo, porque devuelve al investigador a unas experiencias a las cuales no tiene acceso intuitivo

directo: para esto tiene que vérselas con la evidencia en psicología que, desde lo que Husserl denominó la “actitud natural” ve el origen de la relación con el mundo, con los otros y con sí mismo como una experiencia de índole cognitiva, donde cognitivo implica una relación proposicional, reflexiva, representacional. El mundo, los otros y el sí mismo aparecen a la mente como objetos de conocimiento; como tal son entendidos en su objetividad, diferentes de la experiencia subjetiva.

Con la *epojé*, siguiendo la propuesta de Sheets-Johnstone, se revela la animación como la experiencia primordial; desde la evidencia de la psicología del desarrollo se puede abordar la experiencia consciente de los primeros meses de vida, una experiencia no mecánica ni azarosa como se consideraba antes. Por el contrario, el mundo aparecería al bebé en su experiencia animada; siendo evidente esta relación mundo-bebé en la manera en que este, desde muy pequeño se las ve con aquellas formas en que el mundo se presenta.

Aquí se encuentra que el método epojético posibilita que, seguido por la evidencia, el filósofo adopte el punto de vista del bebé para hacer fenomenología constructiva. Con esto, tanto el bebé como el investigador se ubican al mismo nivel, un nivel pre-predicativo, y por ende pre-objetivador. Con esto, el último alcanza la posición necesaria para poder hablar en primera persona, desde la fenomenología, de experiencias no actuales. Para esto debe basarse también en el principio de que, para indagar por la experiencia subjetiva del otro solo basta ver como éste lidia con su mundo. Con esto se da cuenta que toda la experiencia pre-predicativa depende de la animación.

La *epojé* permite entonces indagar sobre el movimiento en el origen de la consciencia; por lo que se ha visto, el movimiento también se redefine, para no ser entendido desde una perspectiva anatómica, mecánicamente determinado, sino desde la perspectiva de experiencia primordial, en la que ser vivo es ser en sí mismo movimiento. Esto implica que el movimiento no debe ser cuantificable ni atomizable para explicar su relación con la experiencia cognitiva o fenomenológica. Esta es la crítica a la acción intencional, a la que se contrapondrá el movimiento en su relación intencional con la consciencia, una consciencia cinestésica. Sheets-Johnstone llama intencionalidad incipiente (2011, p. 218) a esa intencionalidad propia del puro movimiento, que hace que haya una consciencia a nivel del movimiento, que este no sea vacío al construir de entrada mundo. Es la que hace que el

movimiento de las cosas sea diferente a la animación: y es que desde que nos movemos construimos sentido.

Referencias

- Adolph, K. E y Joh, A. S. (2007). Motor development: How infants get into the act. En: A, Slater y M. Lewis (Eds). *Introduction to infant development* (pp. 63-80). New York: Oxford University Press.
- Bakeman, R. y Adamson, L. (1984). Coordinating attention to people and objects in mother-infant and peer-infant interaction. *Child development*, 55, 1278-1289.

- Bertenthal, B. y Longo, M. (2008). Motor knowledge and action understanding. A developmental perspective. En: R.L. Klatzky, B. Mac Whinney y M. Behrmann (Eds.). *Embodiment, ego-space, and action* (pp. 323-368). Nueva York: Taylor and Francis Group.
- Brazelton, T. B. y Sparrow, J. D. (2009). *La Disciplina: El Metodo Brazelton* [Traducción de María Mercedes Correa]. Bogotá: Norma.
- Brentano, F. (1987/1935). *La psicología desde un punto de vista empírico* [Traducción de Hernán Scholten]. Disponible en: <http://fs-morente.filos.ucm.es/publicaciones/recursos/Brentano.pdf>
- Clark, A. (1999). *Estar ahí* [Traducción de Genís Sánchez Barberán]. Barcelona: Paidós.
- Clark, A. (2008). *Supersizing the mind*. New York: Oxford University Press.
- Clark, J. E., Truly, T. L. y Phillips, S. J. (1996). On the development of walking as a Limit-Cycle System. En: L.B. Smith y E. Thelen (Eds.). *A dynamic systems approach to development. Applications* (pp. 71-94). EE.UU. MIT Press.
- Dreyfus, H. y Dreyfus, S. (1999). The challenge of Merleau-Ponty's phenomenology of embodiment for cognitive science. En: G. Weiss y H. Harber. *Perspectives on embodiment* (pp. 103-120). New York: Routledge.
- Fink, E. (1988/1995). *Sixth Cartesian meditation* [Traducción de Ronald Bruzina]. EE.UU: Kluwer Academic Publishers.
- Gallagher, S. (2000). Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science. *Trends in Cognitive Sciences*, 4 (1), 14-21.
- Gallagher, S. (2009). Two problems of intersubjectivity. *Journal of Consciousness Studies*, 16 (6-8), 289-308.
- Gallagher, S. (2005). *How the body shapes the mind*. EE.UU: Oxford University Press.
- Gallagher, S. y Meltzoff, A. N. (1996). The earliest sense of self and others: Merleau-Ponty and recent developmental studies. *Philosophical psychology*, 9 (2), 211-233.
- Gallagher, S. y Zahavi, D. (2008). *The phenomenological mind*. EE.UU: Routledge.
- Gallese, V. (2005). Embodied simulation: From neurons to phenomenal experience. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4, 23-48.
- Garavito, M.C. y Yáñez, J. (2011a). Las críticas al concepto de representación y las nuevas posibilidades de investigación cognitiva desde las perspectivas de cognición situada y

- corporizada. *Cognición corporizada y embodiment* (p.p. 119-192). Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- Garavito, M.C. y Yáñez, J. (2011b). Teorías contemporáneas del desarrollo de la categorización, manejo de perspectiva y noción de objeto. *Cognición corporizada y embodiment* (pp. 74-118). Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- Gibson, J.J. (1979/1986). *The ecological approach to visual perception*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Goldfield, E.C. (1996). Dynamic systems in development: Action systems. En: L.B. Smith y E. Thelen (Eds.). *A dynamic systems approach to development. Applications* (pp. 51-70). EE.UU. MIT Press.
- Goldfield, E. C. y Wolff, P. H. (2004). A dynamical systems perspective on infant action and its development. En J. G., Bremner y A. Slater. *Theories of infant development* (pp. 3-29). UK: Blackwell Publishing.
- Hanna, R. y Maiese, M. (2009). *Embodied minds in action*. EE.UU: Oxford University Press.
- Husserl, E. (1931/1996). *Meditaciones cartesianas* [Traducción de José Gaos y Miguel García-Baró]. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1948/1980). *Experiencia y juicio* [Traducción de Jas Reuter]. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Krueger, J. W. (2010). The Who and the how of experience. En: M. Siderits, E. Thompson y D. Zahavi (Eds.). *Self, No Self?, Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions* (pp. 27-55). EE. UU: Oxford University Press.
- Lewis, M. (2003). The development of self-consciousness. En: Roessler y N. Eilan (Eds.). *Agency and self-awareness: issues in philosophy and psychology* (pp. 275-295). EE.UU: Oxford University Press.
- Lorenz, K. (1949/1972). *King Solomon's ring* [Traducción de Marjorie Kerr Wilson]. New York: Thomas Y. Crowell Company.
- Luria, A. R. (1979). *Mirando hacia atrás. Obra póstuma* [Traducción de Monserrat Pérez Pamies y Jordi Peña Casanova]. Madrid: Ediciones Norma.
- Maturana, H. y Varela, F. (2006). *De máquinas y seres vivos*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

- Meltzoff, A.N. (2007). The 'like me' framework for recognizing and becoming an intentional agent. *Acta Psychologica*. 124, 26–43.
- Merleau-Ponty, M. (1945/1985). *Fenomenología de la percepción* [Traducción de Jem Cabanes]. Barcelona: Planeta de Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (1951/2007). The child's relations with others. En T. Toadvine y L. Lawlor (Eds.). *The Merleau-Ponty reader*. EE.UU: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1953/1957). *La estructura del comportamiento* [Traducción de Enrique Alonso]. Buenos Aires: Librería Hachette.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *Philosophical review*. 83, 435-450.
- Nöe, A. (2006). *Action in perception*. EE.UU: The MIT Press.
- Overton, W.E. (2008). Embodiment from a relational perspective. En: W.E Overton, U. Müller y J. L. Newman (Eds.). *Developmental perspectives on embodiment and consciousness* (pp. 1- 18). New York: Lawrence Erlbaum Associates.
- Piaget, J. (1936/1972). *El nacimiento de la inteligencia en el niño* [Traducción de Luis Fernández Cancela]. Madrid: Aguilar.
- Piaget, J. (1954/1979). *La construcción de lo real en el niño* [Traducción de Mabel Arruñada]. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Piaget, J. (1964/1991). *Seis estudios de psicología* [Traducción de Jordi Marfà]. Barcelona: Labor.
- Piaget, J. (1967/1975). *Biología y conocimiento. Ensayo sobre las relaciones entre las regulaciones orgánicas y los procesos cognoscitivos* [Traducción de Francisco González Aramburu]. México: Siglo XXI Editores.
- Piaget, J. e Inhelder, B. (1969/2007). *Psicología del niño* [Traducción de Luis Hernández Alonso]. Madrid: Morata.
- Rochat, P. (1998). Self perception and action in infancy. *Experimental Brain Research*, 123 (1-2), 102-109.
- Rochat, P. (2011). Primordial sense of embodiment self-unity. En: V. Slaughter y C. Brownell. *Early development of bodily representations* (pp. 3-18). EE: UU: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1979). *La filosofía y el espejo de la naturaleza* [Traducción de Jesús Fernández Zulaica]. Madrid: Ediciones Cátedra.

- Rovee-Collier, C. (1999). The Development of Infant Memory. *Current Directions in Psychological Science*, 8 (3), 80-85.
- Sacks, O. (1984/1998). *Con una sola pierna* [Traducción de José Manuel Álvarez Flórez]. Barcelona: Anagrama.
- Smith, L. B. (2006) Piaget was right: Objects exist in the here-and-now of sensory-motor experience. [presentación en Powerpoint]. Disponible en: <http://www.indiana.edu/~cogdev/publications.html>
- Smith, L. B. y Sheya, A. (2010). Is Cognition Enough to Explain Cognitive Development? *Topics in Cognitive Science*, 1–11.
- Sheets-Johnstone, M. (2006). Essential clarifications of ‘self-affection’ and Husserl’s ‘sphere of ownness’: First steps toward a pure phenomenology of (human) nature. *Continental Philosophy Review*, 39, 361–391.
- Sheets-Johnstone, M. (2010). Body and Movement: Basic Dynamic Principles. En: S. Gallagher y D. Schmincking (Eds.). *Handbook of phenomenology and cognitive science* (pp. 217-234). New York: Springer
- Sheets-Johnstone, M. (2011). *The primacy of movement*. EE.UU: John Benjamins Publishing Company.
- Shotter, J. (1974). The development of personal powers. En: M. Richards (Ed). *The integration of a child into a social world* (pp. 215-240). New York: Cambridge University press.
- Spelke, E. S. (1998). Nativism, empiricism and the origins of knowledge. *Infant Behavior & development*, 21 (2), 181-200.
- Strawson, G. (2000). The self. En: J. Shear, y S. Gallagher (eds.). *The models of the self* (pp. 1-24). EE.UU: Imprint academic.
- Thelen, E. (2008). Grounded in the world: developmental origins of embodied mind. En: W.F. Overton, U. Müller y J.L. Newman. *Developmental perspectives on embodiment and consciousness* (pp. 99-130). New York: Lawrence Erlbaum Associates.
- Thelen, E. y Smith, L. (1994). *A dynamic systems approach to the development of cognition and action*. EE. UU: MIT Press.

- Thelen, E., Schöner, G., Scheier, C. y Smith, L. (2001). The dynamics of embodiment: A field theory of infant perseverative reaching. *Behavioral and brain sciences*, 24 (1), 1-86.
- Thompson, E. (2005). Sensoriomotor subjectivity and the enactive approach to experience. Disponible en: <http://espra.risc.cnrs.fr/ThompsonPCS.pdf>
- Tronick, E. Z. (1998). Dyadically expanded states of consciousness and the process of therapeutic change. *Infant mental health journal*, 19 (3), 290–299.
- Tronick, E. Z. (2007). Still face experiment [Archivo de video]. Recuperado de http://www.youtube.com/watch?v=vmE3NfB_HhE
- Uexküll, J. von, (1934/1957). A Stroll through the Worlds of Animals and Men [Traducción de Claire Schiller]. En E C. Schiller (ed.), *Instinctive Behavior* (pp. 5- 80). New York: International Universities Press.
- Uexküll, J. von, (1920/1945). *Cartas biológicas a una dama* [Traducción de Manuel García Morente]. Madrid: Revista de Occidente.
- Varela, F. (1996). *Ética y acción*. Disponible en: http://www.crea.ucr.ac.cr/CTC2010/attachments/109_Varela,%20Francisco%20-%20Etica%20y%20Acci%C3%B3n.pdf
- Varela, F. (2000). *El fenómeno de la vida*. Santiago de Chile: Dolmen
- Wallon, H. (1934/1965). *Los orígenes del carácter del niño* [Traducción de Mabel Arruñada]. Argentina: Lautaro.
- Wallon, H. (1941/2000). *La evolución psicológica del niño* [Traducción de Mario Miranda Pacheco]. Barcelona: Editorial Crítica.
- Walton, R. (2002). Instintos, generatividad y tensión en la fenomenología de Husserl. *Natureza Humana*, 4 (2), 253-292.
- Walton, R. (2008). El tema del mundo y la pregunta por el método fenomenológico. En: S. Eyzagurre (Ed.). *Fenomenología y Hermenéutica. Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*. Caracas: Universidad Andrés Bello, 31-42.
- Zahavi, D. (2005), *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Zahavi, D. (2012). The time of the self. *Grazer Philosophische Studien*. 84. pp. 143–159.

Zahavi, D. y Parnas, J. (1998). Phenomenal consciousness and self-awareness: A phenomenological critique of representational theory. *Journal of Consciousness Studies*, 5, pp. 687–705.